مواقف

16

«لو كانت الحقوق طبيعية ما كان للثورة معنى»



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر

«لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى»

«لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى»

تأليف

د. رجب بو دبوس



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر

الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب
دار الكتب الوطنية
بنغازي – ليبيا
الطبعة الأولى 2005 م
رقم الإيداع: **2005 / 6583**
ردمك: **ISBN 9959-26-121-2**



المركز العالمي لدراسات الكتاب الاخضر
www.greenbookresearch.com
هاتف: 218-21-3403611/12
بريد مصور: 00218-21-3330809
بريد الكتروني: info@greenbookresearch.com

مواقف 16

«لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى»

موقف -1-

عام 1969
لماذا الثورة كانت ضرورية؟

ان الجيل البالغ عام 1969، الواعي بما حوله، محلياً، عربياً ودولياً، كان يدرك ان الثورة – التغيير – لا حالة واقعة. هذا التقييم للوضع القائم آنذاك، لم يكن بدوافع عاطفية انفعالية تثيرها وسائل إعلام او حركات خارجية مع عدم انكار دورها، خاصة ما يصدر عن مصر في عهد عبد الناصر، وإنما نتاج تقييم الوضع السياسي والاقتصادي، ومن ثم الاجتماعي، والذي يعاني حالة ضعف وفساد وركود، وعجز مزمن من التطور والتطوير، مما ادخله في ازمة لا يمكن حلها في وجوده.

السؤال اذن لماذا كانت الثورة ضرورة، يقتضي تحليل الواقع السياسي والاقتصادي، خلال المرحلة السابقة على الثورة، من عام 1952 الى عام 1969، حيث كانت السمة الغالبة: غياب سياسي عن الساحة العربية والدولية، وتخلف اقتصادي مع تدفق عائدات النفط، وسوء توزيع واستخدام لفوائد النفط، ونظام سياسي يتمحور حول ولادات شخصية وقبلية.

لكن عندما تتناول مثل هذا الموضوع، منهجياً، نحن بين خيارين:

– اما تناوله تفصيلياً، بعرض حالات التخلف والبؤس، والافتراءات والاضطهاد السياسي، من خلال احداث معاشة، خلال هذه الفترة.

– واما تناوله من ناحية كلية، تتجاوز الحالات والاحداث التفصيلية المعاشة، وتهتم بالعوامل الكلية فيما وراءها.

ميزة التناول التفصيلي، انه يعطينا تفاصيل وحالات معاشة، لكنه يمكن ان يغرقنا في التفاصيل وفي حالات جزئية. وهذا من الممكن عدم الاحاطة بها جميعاً، أولاً يمكن سردها. عندئذ تخفى عنا الظواهر والعوامل التي انتجت مثل هذه التفاصيل.

اما التناول الكلي، وان كان يخفي التفاصيل، إلا انه يجعل من السهل

استنتاجها من خلال الظواهر الكلية التي رسمت الفترة المشار اليها، كما ان تقييم المرحلة هذه، يجب ان يكون كلياً وليس جزئياً. السلبيات الجزئية يمكن ان توجد، دائماً، وفي أي نظام، وان كانت العبرة بنسبة وجودها في نظام ما مقارنة بآخر. لكن هذه المقارنة تتطلب الاحاطة بالظواهر الكلية، والتي تبدو التفاصيل الجزئية السلبية، اما نتاج لازم عنها، أو مجرد شذوذ غير قابل للتعميم.

لهذه الاسباب سوف اتبنى المدخل الكلي وليس التفصيلي الجزئي.

مساحة ليبيا 1.76.000 كم^2، تساوي اكثر من عشر مرات مساحة تونس، وحوالي مرتين مساحة مصر، وثلاث مرات مساحة فرنسا، هذه المساحة الشاسعة، مع قلة الموارد الطبيعية، باستثناء النفط، وقلة السكان تشكل عوامل اساسية في النظر الى ليبيا. عدد السكان عام 1973، يبلغ 2.257.000، منهم 1.070.000 ذكور، وحوالي 1.211.000 شخص اقل من عشرين عاماً.

سكان ليبيا اساساً عرب، وان كان هناك تأثير سكاني بسبب موجات الاستعمار التي تعرضت لها البلاد. إلا ان السمة العربية ظلت مهيمنة. اللغة العربية والاسلام وحدا سكان ليبيا. وهذا ما يجب اخذه في عين الاعتبار لفهم الدينامية الخاصة بالوطن العربي، وأثر الانتماء القومي في التغيرات السياسية، وهي دينامية توازن احياناً تناقضات داخلية لكن تجاهل هذا الانتماء كان نقطة ضعف في العالم الذي تولى شؤون البلاد عقب الاستقلال.

بسبب من ناحية المساحة الشاسعة، وندرة الموارد ما قبل النفط، فإن سكان ليبيا كانوا اساساً بدواً رحلاً.

نمط حياة الليبيين كان البداوة، بالنسبة لاغلبية السكان، وهو نتاج تاريخي ومناخي، نسبياً، لكن العامل التاريخي والمناخي ليس حاسماً دائماً،

اذ لا يمكن تجاهل اثر موجات الاستعمار، حيث يستولي المستعمرون، عادة على الارض الخصبة، خاصة الساحلية ويجبرون السكان الليبيين على النزوح الى مناطق اشد فقراً، ما يجعل البداوة نتاجاً حتمياً.

هكذا اذا تحدثنا عن الاستعمار الايطلي، وهو التاريخ القريب، فإن الطليان عمدوا الى الاستحواذ على اراضي الساحل وخاصة طرابلس، لانشاء مزارع تغذي المستعمرين الطليان، الذين بلغ عددهم عام 1937، 120 الف نسمة.

القبائل الليبية، وقد فقدت اراضيها الرعوية. خاصة في برقة والزراعية في منطقة طرابلس، اجبرت على التحول الى حياة البداوة والترحال.

الاستعمار الايطالي ساهم، هكذا، في الابقاء على السمة البدوية للسكان الليبيين. بأن حرمهم من الاراضي الزراعية، وحتى الرعوية مما جعل البداوة والترحال مخرجاً وحيداً امامهم.

في بلدان ذات مساحة شاسعة، حيث من 5 الى 10% من الاراضي فقط قابلة للزراعة وفق الشروط الاعتيادية. وحيث هذه تقع في الغالب على طول الساحل، وان كانت تمتد احياناً نحوالداخل، كما في طرابلس وفي الجبل الاخضر، فإن السكان يتكيفون مع شروط بيئية صعبة، ولا يمكنهم التحول الى الاستقرار، إلاّ شرط توفر الامان، لكن هذا لم يكن ممكناً. هكذا الاستعمار ارغم السكان على حياة البداوة، وانتج نوعاً من الركود الاجتماعي ومن ثم الاقتصادي.

ان البداوة نمط حياة، نتاج تكيف مجتمع إنساني مع بيئة صعبة، في محاولة استثمار مواردها المتوفرة. السمة البدوية ظاهرة في مناطق برقة اكثر منها في مناطق طرابلس، حيث يظهر بعض الاستقرار، وحيث المزارعون يمولون المدن بالغذاء. لكن موجات الاستعمار، خاصة الايطالي، دمرّت هذا التوازن، واجبرت السكان على حياة البداوة.

البداوة

النمط البدوي، بالطبع، كان موجوداً، سابقاً على الاستعمار الايطالي، لكن هذا الاستعمار الاستيطاني، زاد في حدته، ومنع التحول الى الاستقرار. الاستعمار الايطالي دمّرالبنية الاقتصادية التقليدية، وقضى على الحرف والصناعات التقليدية، واستولى على الاراضي الزراعية دافعاً السكان الى البداوة والترحال، كما ان معسكرات الاعتقال الجماعي، والمطاردات المستمرة قضت تقريباً على الثروة الحيوانية. المزارعون تحولوا إلى بدو رحل، لكن الثروة الحيوانية، مصدر حياة الرعاة، تعرضت للابادة.

عندما استقلت ليبيا في 1951/12/24، ولم تكن تملك تقاليد ادارية، ولا توجد تقريباً، حياة سياسية، باستثناء مقاومة الاستعمار، أما الادارات التي نشات بعد الاستقلال، فلم تكن إلاّ تقليداً للادارة الاستعمارية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وليست نتاج احتياجات السكان، بينما الحياة السياسية الناشئة، كانت محكومة بانتماءات قبلية، وإقليمية وولاءات شخصيه، تجهل الانتماء لدولة محكومة بنزعة محافظة جداً.

محاولة تأسيس دولة ذات إدارة مركزية، محل الفيدرالي، عام 1963، لم تتمكن من القضاء على نفوذ الانتماءات القبلية، والولاءات الشخصية، ولا تغليب نزعة الاصلاح، والتغيير على النزعة المحافظة.

في مرحلة انتقالية، تحت حكم ملكي محافظ جداً، تعايش الليبيون بصعوبة بالغة، مع نظام حريص على البقاء بفضل الخضوع للقوى الكبرى، الاجنبية، ومتجاهلاً الصراعات الخارجية حوله، وغائباً عن الساحة العربية، غير مكترث بالقضايا العربية التي تشغل بال الليبيين، مع احتكاره ثروة النفط واستعمالها لصالحه وحده، والاغداق على الحاشية والاتباع.

فساد النظام السياس وضعفه، التبعية الصريحة للقوى الاجنبية، احتكار

ثروة النفط، وتبذيرها، غياب سياسة اقتصادية، والنزعة المحافظة التي بلغت درجة الجمود، تجعل من غير الممكن تفادي ردة فعل الشعب الليبي، هكذا قامت ثورة 1969.

الوضع الاقتصادي ما قبل النفط

عندما استقلت ليبيا، كانت تدرج بين البلدان الاشد فقراً في العالم:

1- بنى اجتماعية اقتصادية مدمّرة، بسبب الاستعمار الايطالي، الذي فاقم ظاهرة البدواة، بسبب الاستيلاء على الاراضي الصالحة للزراعة واحياناً حتى الاراض الرعوية. وتدمير الحرف والمهن، بسبب الاستيراد من ايطاليا لصالح المستعمرين، وإفقار الحرفيين والمهنيين حتى التخلي عن حرفهم ومهنهم والحيلولة دون نشوء صناعة حتى في مراحلها البدائية، وتكون يد عاملة مؤهلة اضافة الى شبه القضاء على الثروة الحيوانية.

2- الدمار الدي خلفته الحرب: لقد كانت ليبيا مسرحاً للصراع بين المحور والحلفاء، ومساحات شاسعة لا زالت حتى اليوم، مليئة بالالغام لا يمكن استثمارها.

3- بعض الموارد الزراعية النادرة، واغلبها استمرت في يد الجالية الايطالية.

4- كان دخل الفرد حولي 80 ديناراً سنوياً.

5- مساعدات خارجية، شحيحة جداً، تمنح بشروط مهيمنة، معظمها مقابل قواعد عسكرية امريكية، بريطانية، تؤكد تبعية النظام.

هكذا السمات الرئيسية للاقتصاد الليبي كانت:

1- القطاع الأولي، الصناعي الزراعي - متخلف جداً، وراكد منذ مئات السنين.

2- حدث تطور في المدن دون أن يقابله تطور صناعي.

3- معدل استهلاك ينمو بدون علاقة مع تطور اقتصادي حقيقي.

4- ميران تجاري وموازنة وطنية في حالة عجز، لا تتوازن إلاّ بفضل مساعدات خارجية، ما رتب حالة تبعية دائمة، وإستعمار لا يكاد يخفى.

تدفق اموال النفط، ابتداء من عام 1960، اولاً على شكل استثمارات في عمليات التنقيب، واستخراج النفط، ثم تصديره، أثار اولاً اضطراباً شديداً في اقتصاد متخلف جداً، غير مستعد لمواجهة هذا التدفق، ثم أثار حركة استنكار قوية مستندة الى السخط الشعبي، حول الامكانيات الاخرى التي توفرها ثروة النفط، وهنا يكمن احد عوامل ثورة 1969، هذه لم تكن فقط حركة سياسية، استهدفت تغيير النظام السياسي، وإنما ايضاً اقتصادية اجتماعية، والتي أدت الى احداث تغيرات توسعية وعميقة، متشعبة بأن التغيير السياسي ليس هدفاً في ذاته.

ليبيا من عام 1960 الى عام 1969، كانت تعتبر بلداً ريعياً، حيث دخل وطني كبير، يتواكب مع تخلف اقتصداي حاد.

من الملاحظ ان تدفق الموارد المالية، نتاج استغلال النفط الليبي من قبل شركات اجنبية، ادى الى هذا الوضع الريعي. نقول ريعي فقط يقتصر على حصول الحكومة، على مبالغ مالية، بينما الجانب الحديث من الاقتصاد، الذي يرتبط بالتنقيب واستخراج تصدير النفط، ظل في يد الشركات الاجنبية، ومحكوماً بنسبة ومعدل الارباح في السوق العالية للنفط، هكذ ا السلطات الليبية لا تملك على نفطها إلاّ سلطاناً محدوداً جداً، مجرد حصة تحددها، في الغالب، الشركات النفطية الاجنبية.

يمكن ايضاً ملاحظة، انه خلال نفس الفترة، عرف الاقتصاد الليبي نمواً اصطناعياً قوياً يرتبط مباشرة بإنتاج وتصدير النفط، يمكن من ناحية

اخرى، هذا التدفق المالي السريع، دمر البقية الباقية من المناشط الاقتصادية الانتاجية، حرفية وزراعية واطلق العنان للاستيراد استجابة لحاجات الشركات وحاجات ذوي الدخل المرتبط في الغالب بها. ومما زاد في سوء الوضع، ان السلطات آنذاك، لم تظهر اهتماماً جدياً بتطوير الانشطة الانتاجية، في الزراعة والصناعة. كما اهملت ايضاً تطوير المناطق خاصة الريفية. مما ادى الى هجرها الى المدن، بينما في المدن التضخم يلتهب والخدمات العامة تلتهم الحصة الكبرى من مخصصات الاستثمار القلية اصلاً.

المرحلة من عام 51 الى 61 تمثل انتفاضات الاقتصادي الليبي وما حدثت فيه من اضطرابات بفضل اثار استثمارات الشركات النفطية والتدفق المالي في اقتصاد ليس مستعداً لاستيعابه.

أما المرحلة من 61 الى 69 فإنها تمثل اثار الانتاج النفطي، والوعي المتعاظم بضرورة السيطرة على هذه الثروة، وحسن استخدامها.

هذا الوضع لم يساهم فقط في تغيير او تدمير البنى التقليدية، وإنما ايضاً انتج وعياً، البعض رأي من هذه الثروة وسيلة اثراء سريع، هذا البعض يمثل اغلب مسؤولي النظام، والمقاولون وارباب المال والاعمال، بينما آخرون يدأو يفكرن في استعمال النفط وسيلة تطوير المجتمع الليبي، من بين هؤلاء ظهرت عناصر النورة.

عندما استقلت ليبيا، كان عدد السكان حوالي 1.1 مليون، وجدوا انفسهم مباشرة في مواجهة مشكلات طبيعية، مثل المساحة الشاسعة من اراض غير صالحة في معظمها للانتاج الزراعي التقليدي، وندرة موارد المياه، وآثار الاستعمار وتدميره البنى الاقتصادية والاجتماعية، نتاج التكيف مع الوضع البيئي، وتفاقم سمة البداوة، وايضاً مشكلات سياسية، نتاج صراع الفئات

والقبائل الطامحة الى الاستيلاء على مقاليد الامور في البلاد، ونظام سياسي قمعي بقدر ما هو ضـعيف، يستند الى قوى اجنبية في حالة تبـعية صريحة وحالة عجز في الموازنة،. واختلال كبير في ميدان التجارة الخارجية. لقد قفز الاستيراد من 11.3 مليون دينار عام 1954 يصير 23 مليون دينار عام 1957، بينما الصادرات ركدت 3.6 مليون دينار عام 54 مقابل 4.7 مليون دينار عام 57، اضافـة الى ان غياب سيـاسة حادة من اجل تطوير المناطق الريفـية، لمنع الهـجرة الى المدن، ادى الى ان توزيع وحـركـة السكان كان بدرجـة فاقـمت الاختلال.

السكان المقدر عددهم 1.1 مليون، وفق تعداد 1954، بمعدل تكاثر 1.25% صاروا يتوزعون على النحو التالي:

- منطقة طرابلس 738 الف نسمة.
- منطقة برقة 291 الف نسمة.
- منطقة فزّان 59 الف نسمة.

ومن الغـريب، في بلد متـخلف اقـتصـادياً، ان نجد سكان المدن صـاروا بنسبة 74%، و18% شبه رحّل، و8% رحل. يتركز سكـان المدن خاصة في طرابلس وبنغـازي والذين يشكلان بؤرة جـذب بالنسـبـة لسكان الارياف، هؤلاء بين 228 الف، عام 54 صاوا 205 الف عام 58، والذي ساهم ايضاً في تدني الانتاج الزراعي الوطني، وزيادة الاستيـراد، مما يشير الى بداية حركة الهجرة من الريف الى المدن، والتي تواصلت، بعد ذلك، بسـبب غياب سياسة خاصـة بتطوير الريف والزراعة، اضافـة الى الاستيـراد الجديد الراجع الى تغير العادات الغذائية.

لقد حدث تطوير في المدن مع مـواكبة تطور القتصادي حـقيقي، مما ادى الى افـراغ الريف، وبالتـالي الاعتـماد عـلى الاستـيراد، مـع ظواهر الفقـر،

والشروط السيئة في الاسكان، انتشار احياء الصفيح.. الخ.

الصناعة

ندرة المواد الخام المحلية، بما في ذلك النفط، في هذه الفترة، وضيق السوق الوطني، ثم ارتفاع اجور اليد العاملية، المحلية، بسبب جذب ومنافسة الاجور الممنوحة من شركات النفط، حيث كان الاجر في القطاع الصناعي الزراعي الوطني 0.25 دينار، بينما تمنح شركات النفط 0.35 دينار على الساعة. آثار هذا عام 57 كانت محسومة جداً. خاصة ان سوق العمل المؤهل كان ضيقاً، ومن ناحية اخرى الاستيراد المتعاظم للمواد الاساسية، من قبل شركات النفط، زاد في عملية الاستيراد، مما جعلها تنافس منتجات المنشآت الليبية، وتقضي على اغلبها، مثلاً على هذا، كان الصابون الصناعي، مؤشر انتاجه عام 1957، 25، بينما كان مؤشر الاستيراد، لنفس السلعة، 230.

واخيراً عدم اهتمام المستثمرين الليبين آنذاك بالصناعة، وانشغالهم بما له من عوائد مالية سريعة ومباشرة، وخاصة تجارة الاستيراد والعقارات، اضافة الى عدم وجود بنى رسمية تهتم بالقطاع الصناعي. لقد اقتصرت الدولة على ادارة الامر الواقع، مما حال دون أي انطلاقة صناعية جادة. بين انشغال اصحاب المال والاعمال بالربح السريع، وعدم اهتمام الدولة، ضاعت إمكانية انطلاقة صناعية.

الزراعة

قطاع الزراعة تعيقه عوامل طبيعية، نسبياً، حاول النهوض استجابة لحاجات السكان المتزايدة، لكن الملاحظ ركود التصدير الزراعي مع ارتفاع معدلات استيراد الغذاء، وهجرة الارياف، هنا ايضاً نقابل غياب سياسة

زراعية جادة.

من ناحية اخرى، ثروة السمك في ليبيا مهمة جداً، تبلغ سواحلها حوالي 2000 كم، لكنها ايضاً لم تستغل جيداً، حيث المنتوج يتراوح ما بين 2000 و2500 طن من السمك سنوياً، ثلثه يباع طازجاً. عدم الاهتمام بإقامة منشآت صناعية تستغل الثروة السمكية المتوفرة، كان احد عوامل تدني الانتاج في هذا المجال.

باختصار نلاحظ ان الاختلال الداخلي، يرجع الى نقص في الرأسمال المستثمر في الصناعة، وندرة الموارد الطبيعية، وندرة يد عاملة مؤهلة وعدم وجود مستثمرين، خواص او عموميين، الدولة تركت الامر للخواص، لكن هؤلاء يهمهم الربح السريع وليس تطوير اقتصاد البلاد، اضافة الى ان العلاقة مع الخارج، توضح هيمنة الاجنبي، الاستيراد يمثل آنذاك 50% من قيمة الناتج المحلي الخام.

خلال هذه المرحلة نشاهد تفاقم الاختلال، بينما مرحلة جديدة تبدأ في الظهور.

ليبيا في علاقتها بالخارج، تعاني عجزاً مالياً متزايداً، حجم الاستيراد تضاعف ما بين 57 – 61، حتى صار يساوي حجم الدخل الوطني، بينما لا يتوفر في التصدير هذا النسق من النمو، في عام 61 مثلاً، نجد 6.5 مليون دينار بالنسبة للتصدير، بينما 53.3 مليون دينار بالنسبة للاستيراد.

سبب زيادة الاستيراد، يرجع نسبياً الى الاستيراد المخصص لشركات النفط، حيث كان مثل 14% عام 57، وارتفع الى 30% عام 60. لكن ما كان يقلق اكثر ان استيراد المواد الغذائية والزراعية عموماً، يزداد باستمرار بين تصدير نفس المنتجات ينخفض، والذي رتب تبعية للخارج في الحصول على المواد الاساسية للحياة.

رغم بعض محـاولات تطوير الزراة المروية، والتي عام 60، طالت حوالي 100 الف هكتار، خاصة في طرابلس، إلاّ ان الهجرة من الريف استمرت، هكذا يقدر ان اليد العاملة الزراعيـة انخفضت بمقدار الربع عام 60 مقارنة بعددها عام 54.

ان ارقام التطور السكاني لمدينة مثل طرابلس تعطي مؤشراً:

1954– 130 الف نسمة

56 – 161 الف نسمة

58 – 172 الف نسمة

60 – 183 الف نسمة

62 – 195 الف نسمة

أي ان عدد سكان طرابلس، خلال ثمـاني سنوات فقط، زاد بمقدار 65 الف نسمة.

زيادة عـدد سكان المدن، مـضـافـة الى تأثيـر السكان من ذوي الدخـول العالـية، ليبـيين واجانب، عـاملين في القواعـد العسكريـة الاجنبيـة، وحتى شركـات النفط، ساهـمت في الاختـلال ليس فقط الاقـتصادي وانمـا ايضاً الاجتماعي من حيث تغيـرات ادخلتها في الانتاج المحلي، والطلب المتزايد على السلع الاجنبية، أي الاستيراد.

بدون شك، هذه العـوامل خلقت مناخاً في صـالح ارتفـاع عام للاسـعار، تضخم، يغـذيه من ناحية زيـادة سكان المدن وزيادة عدد الفئـة ذات الدخول العـالية، ليـبين واجانب وبالتـالي تفـاقم ظاهرة الفقـر، بين عمـوم السكان. باختصار غياب سياسة اقتصادية، وتخلي الدولة عن دورها، كان في صـالح ارتفاع الاسعار. التـجار ورجال الاعمال والمال من الليبـيين، ركزوا جهودهم على السلع ومنتجات الرفاهية، خدمة لذوي الدخول العالية وعلى العقارات.

ان ما يميز هذه المرحلة، غياب سياسة اقتصادية تستهدف تنظيم وتوجيه الاقتصاد، وعدم كفاية الاعداد للمستقبل.

من 1962 – 1969

استمرت ليبيا بلداً ريعياً، تحصل على نصيب غير عادل من ثروتها النفطية، لتنفقه في الغالب على ما ليس له عائد انتاجي، النمو الهائل للاستيراد، جعل عائد النفط، الادارة الوحيدة لتوازي ميزان التجارة الخارجية. هكذا اتسمت ليبيا، في هذه الفترة، بسمات تالية:

1– عرض محدود من اليد العاملة الوطنية.

2– عرض افتراض مهم من الرأسمال الناتج عن فوائد النفط.

3– الاعتماد على النفط في تغطية الاستيراد والانفاق.

4– ارهاصات رأسمالية تبحث عن الربح المباشر والسريع.

5– تقلص المساعدات الاجنبية توافقاً مع تدفق عائدات النفط.

6– استمرار النزعة المحافظة، واكتفاء الدولة بإدارة الامر الواقع.

التغيرات الموضوعية، التي طرأت، بفضل تدفق عائدات النفط، كان يجب ان تكون محفزاً للمسؤولين، آنذاك من اجل توحيد الكتلة المالية، واستخدامها الاقتصادي، من اجل تطوير الاقتصاد والمجتمع الليبي، لكن هذا لم يحدث، وعلى العكس التبعية الناتجة عن المساعدات الاجنبية حلت محلها تبعية اخرى.

ان نقل الثروة من بلد منتج للنفط الى البلدان المستهلكة والعوائد المالية التي تقدم للبلد المنتج، اخفت ظاهرة تبعية الدولة الليبية للشركات النفطية الاجنبية، والتي حلت محل تبعية بواسطة المساعدات.

النفط يمثل 24.4% من الناتج المحلي الخام، ارتفع مؤشره الى 135.5 مليون

دينار، عام 62، وصار عـام 68، 60.5% من النـاتج المحلي الخـام. هكذا صنع النفط وهو ثروة ليـبية، عـلاقة تبعـية بين شـركات النفط الاجنبـية والدولة الليبية. شـركات النفط صارت تستطيع ممارسة الضـغط، خاصة من خلال الاسعار، على حـكومة ضعيفـة، تكاد تستجدي ثروتهـا، هذه الظاهرة ليست بدون نتائج سـياسـية، تفسـر الى حد ما غـياب الدولة الليـبية عن السـاحة العربيـة والدولية، وتجاهل القضـايا التي تشغل الشعب الليبـي، اضـافة الى نتائج مدمرة لبقية الاقتـصاد الليبي، خاصة على قطاعي الزراعة والصناعة. الاجراءات التي اتخـذتها الحكومة، في محـاولة مواجهـة سيطرة النفط على الاقتصاد الليبي، لم تكن كافية ولا جادة.

كل هذه العوامل يجب ان تخفي ظاهرة اشد خطورة على الاقتصاد الليبي، انها ظـاهرة انتقـال الثروة، حيـث تهرب الثـروة من البلد المنتج، الى البلدان المستهـلكة. ليبيا هكذا بلد منتج للـثروة، لكنه بالكاد يستفـيد مما ينتج، وهذا العائد القـليل لا يستخـدم إقتـصادياً، ولا يوزّع بعدالة، خـاصة وان اسـعار النفط لم تكن عـادلة، وان استخـدام عوائد الشركـات النفطية خلق عـلاقات اضـافيـة تؤدي الى الهيمنة الاقتصادية على الـبلد المنتج. وما يترتب عى هذا من اثار سياسية واجـتماعية. اضافة الى الاثار الاقتـصادية، خاصة اذا كان البلد المنتج، مـثل ليبـيا لا يملك ارادة سيـاسيـة قادرة على مـواجهة هـيمنة شركات النفط الاجنبـية، وبفضل المسؤولون عنها الحصـول على حصة من عائدات النفط، فـهي كانت غيـر عادلة، على الدخل في مـواجهة مع شـركات النقط.

صحـيح النظام الكلي ورث حـالة شيـوع البداوة، والركـود الاقتـصادي والتخلف الاقـتصادي، وعوامل طبـيعيـة سلبية اخرى، وليس هذا مـا يؤخذ عليه، لكنه كان نظاماً محافـظاً جداً، همـه البقاء، فاستسلم للاجنبي، وحافظ

على الركود الاجتماعي، وزاد في تخلف الاقتصاد، وحول الثروة النفطية الى عامل سلبي، التطوير كـان يعنى بالنسبة لهـذ النظام التغيـير ولم يكن يكره شيئاً اكثر من التغيير. عندئذٍ لم يكن من المتوقع ان يأتي التغيير والتطوير من داخل هذا النظام.

ليبيا وجدت نفسها فجأة حقل تنقيب عن النفط، تم انتاج النفط وتصديره، غياب سـياسة قادرة على استـيعاب عوائد النفط، ادى الى تدمـيرما بقي من البنى الاقتصـادية التقليدية، ونظام سياسـي ضـعيف، رغم سماته القمـعية، تمزقه ولاءات شخـصية وقبلية، ونمواصطناعي مـختل، وان زاد في دخول نسـبة من الافـراد، لكنه لم يرتب تـطور صناعي ولا زراعي، بسـبب غيـاب سياسة اقتصادية، واهتـمام ارباب المال والاعمال بالربح السريع، والمباشر، كمـا ان السكان النشطين – العمـال – انجذبوا اكـثر الى المدن، حـيث الثروة الجديدة تستثمر في التجارة وفي العقارات بسهولة، كما انها ذات عائد مالي سريع ومهم، اكثر مما تستثمـر في الصناعة او في الزراعة، والذين انتاجهما تدنى جداً بسبب تغير العادات الغذائية السريع، وهجرة السكان النشطين من الريف وتزايد الاستيراد مقارنة بالانتاج.

هذه المرحلة يمكن ان توصف بأنهـا: مرحـلة سيطرة النفط، وهيـمنة اثار اقتصادية، لم تجرِ السيطرة عليهـا ولا تصديها، لهذا النفط، اضافة الى سوء توزيع الثروة، مواكـباً نظام سياسـي عاجـز بقدر ما هو فاسد. غيـرمهتم بما يحدث حوله في الوطن العـربي، خاصة، مستسلماً للقـوى الاجنبية من اجل البقاء.

عندئذ ردة الفعل لا يمكن ان تتأخر. الـنظام برهن على عدم قدرته اصلاح نفسه، نزعته المحافظة تجعل التغيير يأتي من خارجه ضرورة.

ردة الفعل جاءت سياسياً، عندما اسـتولى مجموعة من الضباط الاحرار،

بقيادة معمر القذافي على السلطة. انها ثورة الفاتح من سبتمبر عام 1969، والتي تمثل اكثر من كونها مجرد انقلاب[1] ولو استخدمت في هذا الجيش، انها حركة سياسية، لكن ايضاً اقتصادية واجتماعية[2] مسارها التالي برهن على هذا.

كثيرون يندهشون امام التقدم الاستثنائي، ليس فقط في المجال الاقتصادي. والسيطرة على النفط، بل ايضاً دبلوماسي، والذي انجزته ليبيا منذ عام 1969، لقد خرجت دولة من كثبان الرمال، من بلد كان مجهولاً تماماً. لم يكن معروفاً منها غير الصحراء والقواعد العسكرية الاجنبية خرجت لتحتل مكانة على الساحة الدولية [3].

هامش:

1- انظر: بيف قازو: النفط والتطور: الحالة الليبية نشر ايكونوميكا، باريس 1980 ص. 57.

2- نفس المرجع، ص. 21.

3- نفس المرجع، ص. 19.

موقف -2-

أساس حقوق الإنسان

لا شك ان للانسان حقوق، المساس بها، قمعها، هو مساس بإنسانية الانسان، كالحق في الحرية .. في الحياة .. في الأمن ... الخ.

لكن ما لا شك فيه ايضاً ان هذه الحقوق، لكي تكون حقوقاً، تتطلب ممن تكون عليه واجبات، أي المجتمع، فلا قيام لها ما لم يوجد من يلتزم بها وتكون عليه واجبات.

هذا يعني ان الحقوق مكتسبة من الحياة في المجتمع، اذ بدون الحياة في جماعة لا يمكن الحديث عن حقوق الانسان، الحق لا يوجد إلا اذا وجد من يكون عليه الحق واجباً، ومن وجوده يمكن ان يتعارض مع الحق.

ان القول بأن حقوق الانسان طبيعية، الحرية مثلاً معطى وجودي وهو امر لا اناقش فيه، لكن حق الحرية تكتسب، الحرية كمعطى وجودي لا تعطى آلياً الحق في الحرية. لان الحق في الحرية لا يكون إلاّ في مواجهة امكانية النقيض.

الحرية كمعطى وجودي شيء، والحق في الحرية شيء آخر، وهكذا الحياة كمعطى وجودي شيء والحق في الحياة شيء آخر، نحن وجودياً احرار، متفردين، لكن هذه الحرية التي نتمتع بها ليست حقاً بقدر ما هي معطى وجودي، او لغياب ما يتعارض معها ويقمعها وهكذا الحق في الحياة وفي الامن.

كل حق لا يظهر إلا في جماعة، لان الحياة في مجتمع بقدر ما هي حد من حرية الفرد، إلاّ ان المجتمع هو الذي عليه، مع ذلك كفالة حق الحياة، وحق الحرية لا يوجد كحق إلاّ في مواجهة امكانية الحد من الحرية. كما ان الحق في الحياة لا يقوم إلاّ في مواجهة احتمالات انتهاك الحياة. والحق في الامن لا يكون إلاّ في مواجهة عوامل اللاأمن.

المجتمع هكذا يتبدى على نحوين: انه حر مما هو معطى وجوديا، لكنه

اساس تحوله الى حقوق.

الحقوق والواجبات، وجهان لعملة واحدة، لا تظهر إلاّ في الحياة في جماعة، وفي الجماعة يلعب كل فرد دورين اساسيين: فهو كفرد يطلب حقوقاً من الجماعة التي ينتمي اليها. باعتبارها، مع ذلك مصدر خطر عليه، وهو كعضو في الجماعة عليه واجب كفالة حقوق الآخر او الآخرين. باعتباره مصدر خطر عليها.كفالة حقوق الافراد الآخرين على كل فرد واجباً، بقدر ما ان كفالة حقوق كل فرد واجب الافراد الآخرين.

هذه العلاقة التبادلية، القائمة على حقوقه وواجباته، جماعة وافراد، والتي هي اساس الجماعة، تقتضي ضرورة، تحديد الحقوق والواجبات، الالزام بها، والالتزام المتبادل. فلا حقوق بدون واجبات ولا واجبات بدون حقوق، هذا هو مبدأ تأسيس كل جماعة واساس العدالة.

هذا يعني ضرورة التنظيم ووجود سلطان، والذي يقتضي ان الحق السياسي، المؤسس للسلطان، ومشرّع التنظيم هو اول حقوق الانسان واساسها. لانه الحق الذي يؤسس الجماعة.

اذن على خلاف ما هو شائع، حقوق الانسان ليست طبيعية، بل مكتسبة وتاريخية، نتاج التشريع، وهو يتحدد في كل مرحلة تاريخية من خلال توازن او عدم توازن الحرية والسلطان. السلطان يتجه الى الحد من الحرية، بينما الحرية تتجه الى تقليص السلطان، لهذا رأينا مراحل تاريخية تغيب منها حقوق الانسان، حين يطغى السلطان.

المجتمع المثالي هو توازن الحرية والسلطان، الفردي والاجتماعي وهذا يقودنا الى النظر في اساس المجتمع المثالي.

لما كان الحقوق مكتسبة، نتاج التشريعات، وهذه نتاج السلطان، الذي يشرّع الحقوق وايضاً مقابلها أي الواجبات، فإما الحق السياسي يصير

ضرورة اساس كل الحقوق ومصدر وشرعية الواجبات. لانه حق يتعلق بالسلطان الذي شرعيته تستمد من كونه حقاً مشتركاً بين افراد الجماعة.

اذن لا ضمان ، لا كفالة ولا وجود لحقوق الانسان إلاّ في مجتمع سياسي، أي منتظم، والذي فيه الحق السياسي هو اساس كل الحقوق ومنه تستمد شرعية الواجبات، حتى لا يتحول التنظيم السياسي الى قمع وانتهاك، ويتحول السلطان الى آداة استعباد او موضوع صراع.

هكذا يتبدى ان السلطان هو «المشكلة الاولى التي برز حولها الصراع، وهو سبب الصراع، منذ ان تكوّن المجتمع البشري، وظهرت الحاجة الى التنظيم السياسي»[1].

ذلك لان السلطان يعني الامر الالزام، القمع، الارغام، مصادرة العنف، وتحديد الحقوق والواجبات، وضع القوانين المنتظمة للعلاقات في المجتمع.

السلطان يبدو ضرورياً في حياة المجتمع، فهو المنّظم، لكن المشكلة الاساسية تكمن في شرعية السلطان، وليس في ضرورته او في المهام المستندة اليه.

كل سلطان يتضمن الامر، الالزامي، والقمع والارغام. لكن في شروط معينة تبدو هذه المهام لا شرعية، بينما تبدو في شروط اخرى شرعية وواجبة. الامر اذن يتعلق بشرعية السلطان نفسه، وليس في ضرورته او فيما يقوم به من مهام.

عندما نستقرئ التاريخ، لا شك ان محاولات عدة قد بذلت، وتضحيات جمة قدمت، لحل هذه المشكلة، أي كيف يكون السلطان شرعياً؟ لكن ما ان يتكون السلطان حتى يصير محور صراع ونزاع واقتتال.

مبررات عديدة سبقت لممارسة السلطان وشرعيته تستند احياناً الى الدور في الاسرة، الاب مثلاً، او في القبيلة، شيخ القبيلة، او القوة المحضة،

التفويض الالهي في التيوكراسية. واخيراً الانتخابات والتفويض.

لكن رغم هذه المحاولات، وبغض النظر عن النوايا الدافعة وراءها، والتضحيات التي تكلفتها، فإن مشكلة شرعية السلطان ظلت بدون حل، انه محل اجتماع تقريباً في كل مكان. لقد اختلفت المبررات وتعددت، لكن جوهرالسلطان بقي على ما هو عليه، سلطان يفتقد الشرعية ويعوزه الاجماع.. لماذا؟

السلطان، وهو الامر، الالزام، الارغام.. الخ. ظاهرة اجتماعية أي نتاج اجتماع الناس وتكوّن المجتمع. لقد ظهر السلطان حالما تكونت الجماعة، وظهرت حقوق وواجبات بين الافراد المكونين للجماعة. وتكون علاقات تربط افراد الجماعة، من علاقة الزواج، أي العلاقات الاقتصادية.. الخ مما استدعى من يلزم بالحقوق ويلتزم بالواجبات ويضع نظاماً في علاقات افراد الجماعة، ويؤسس مرجعية ويكفل احترامها.

لا شك ان السلطان على هذا النحو، حاجة اجتماعية، بشكل اساسي الجماعة، ومحور اجتماعها، وديمومتها، اذ لا جماعة بدون تنظيم ولاتنظيم بدون سلطان. وهو لهذا اول حقوق الافراد واول واجباتهم ايضاً. لذلك التفريط فيه، طوعاً او كرهاً، هو تفريط في اساس الحقوق والواجبات لانه مصدر تشريع الحقوق، والواجبات. كما لا يمكن كفالة الحقوق، ولا ضمان الواجبات بدون سلطان، فهو ايضاً اداة الزام والتزام.

خروج السلطان عن الجماعة، حيث نشأ، يصير متجسداً في جزء او هيئة، يرتد على الجماعة سلباً، في صورة قهر وإرغام، وباختصار سلطان مفروض.

لهذا السبب فإن حياة الجماعة تطلب السلطان ضرورة، لكنها في نفس الوقت ترفضه، مما جعل كل سلطان، الى يومنا هذا، مصدر نزاع وموضوع

اقتتال.

موقف الجماعة من السلطان يتبدى هكذا متناقضاً. انها تطلبه وترفضه في نفس الوقت، لا يمكنها الاستغناء عنه، ولا يمكنها القبول به.

الجماعة تطلب السلطان نتاج اجتماعها، لكنها ترفضه مفروضاً عليها. ان مشكلة السلطان، على هدا النحو، ستبقى دون حل ما لم تستعد الجماعة ما هو نتاج اجتماعها.

هذا التناقض بين ضرورة السلطان لحياة الجماعة، وبين رفضه من الجماعة، عندما يفرض عليها، يسمّي الانظمة السياسية على اختلاف انواعها، ويفسر ازماتها وتأرجحاتها. والتي لن تنته إلا عندما يستعيد المجتمع ما هو نتاجه، ويصير السلطان حقاً مشتركاً بين اعضاء الجماعة، اذا كان الجماعة تطلب السلطان، إلا انها تنكره حالما تتنازل عنه، اذن المشكلة ليست في السلطان، وانما في تنازل الجماعة عنه، اذا كان السلطان ضرورة اجتماعية، فلماذا يفرض على الجماعة من خارجها؟

الديمقراطية المباشرة، اذن هي استعادة الجماعة لسلطانها اذن ان تجبر على التنازل عنه.

هكذا استعادة المجتمع لما هو نتاجه يبطل كل تمثيل وانابة، وينفي كل صراع، ويفقد الحزبية مبررها، فهذه ليست إلا اداة فئة من المجتمع للاستحواذ على السلطان، مما يبررمحاولات الفئات الاخرى الاستيلاء عليه.

لهذا توصف الديمقراطية المباشرة بأنها «حل نهائي»[2]. ذلك لانه مهما اجتهدنا وفكرنا وجربنا وتخيلنا، فإن بقاء السلطان خارج الجماعة يعني ديمومة الصراع حوله، وان استعادة المجتمع لسلطانه فقط هو الذي يضع حداً نهائياً للصراع حول السلطان، ويجعل مهامه شرعية وليس ثمة حل يتجاوز هذا.

استعادة الجماعة للسلطان الاجتماعي، وجعله الحق السياسي الاول، لكل افراد الجماعة، لا يمكن ان يكون إلا في ديمقراطية مباشرة. فهو وان كان الحق السياسي الاول لكل فرد، إلا إنه لا يتكون إلا باجتماع الافراد، أي انه حق فردي لا يمارس إلا في جماعة.

المسألة عندئذ لم تعد في اقرار حق الجماع في ممارسة السلطان، فهونتاج الجماعة، وحاجتها، ولا يمارس إلا في جماعة.

ليس ثمة من يحاول «اليوم» في الشق الاول: السلطان حق الجماعة حيث نشأ. لكن البعض يتساءل: ولانه كذلك كيف يمكن ان يمارس المجتمع حقه، مباشرة، وفي جماعة، دون تنازل عنه او إنابة؟ ذلك لان الانابة، والتفويض تبقى على حق الجماعة في السلطان، المعترف به، صورياً، بينما يمارسه عملياً نواب عن الجماعة، بلا شك المجتمع في اكمل النظم النيابية، إلا تفويض سلطان لنواب عنه،مما يسلبه عملياً كل سلطان، ويغرّب السلطان. واذا كنا لا نقبل النيابة في حق الحرية او التعبير او الحياة، فكيف نقبل النيابة من اساسها وهو الحق السياسي؟

حيث ان السلطان ظاهرة وحاجة اجتماعية، لا يمكن ممارسته إلا جماعياً، مع انه يستند الى الحق السياسي لكل فرد. فكيف ذلك؟

الحل الذي يقدمه الكتاب الأخضر، يتمثل في المؤتمرات الشعبية، والتي هي اطار تنظيمي لاجتماع كل المواطنين، لممارسة الحق السياسي لكل فرد، دون شرط ولكن مجتمعين.

في هذا الحل كفالة ممارسة الحق السياسي لكل فرد، والغاء الفصل بين السيادة والسلطان، وممارسة السلطان، لكنه يشترط الاجتماع، الحق السياسي لكل فرد لا ينتج السلطان إلا باجتماع الافراد. شرعية السلطان تنشق عن الاجتماع. فلا يمارس الحق السياسي إلا جماعياً. عندئذ ما يقرره

اعضاء الجماعة، جماعة – ممارسة السلطان – يطبق على كل فرد على حدة – القانون مثلاً – في هذه الحالة، اعضاء الجماعة، جماعة، يقررون ما ينفذ على كل فرد على حدة، لكنه ليس إلا ما يقرره جماعة.

الحجة المستندة الى استحالة ممارسة المجتمع للسلطان، وبالتالي ضرورة تفويضه، تخلط بين ممارسة السلطان وبين التنفيذ، ان ممارسة السلطان تعنى افراد الاسس والتوجهات والسياسات واصدار التشريعات التي يلزم بها عند التنفيذ. واذا كان التنفيذ يمكن ان يكلف به افراد وهكذا هو الحال في النظم النيابية، فإن ممارسة السلطان لا تكون إلا جماعة.

بهذا يزول التناقض بين الفرد والجماعة، دون تضحية للفرد لصالح الجماعة، ولا التضحية بالجماعة لصالح الفرد، كما يزول التناقض بين الحرية مطلب الافراد، والنظام مطلب المجتمع في المؤتمرات الشعبية الحرية تنظم نفسها. هكذا هو الطريق الثالث.

اما تنفيذ ما يقرره السلطان، فإن لا يمثل سلطان بالمعنى السياسي، فهو ليس إلا تنفيذ ما يقرره صاحب القرار السيادي – المجتمع – ولهذا يعهد به الى لجان شعبية. هذه اللجان تكوّنها المؤتمرات الشعبية نفسها، تحت رقابتها ومتابعتها، فهي ليست سلطاناً سياسياً، وإنما اداة تنفيذية، إنها لجان متخصصة ومختصة يعهد اليها بالتنفيذ وليس بالقرار السياسي.

ان حجر الاساس في الديمقراطية المباشرة، مهما تنوعت التطبيقات، فهذه تحكمها احياناً، ظروف مختلفة، تاريخية واجتماعية وحتى جغرافية هي المؤتمرات الشعبية صاحبة السيادة الممارسة للسلطان، واللجان الشعبية التي تكوّنها المؤتمرات الشعبية لتنفيذ سياساتها وقراراتها وادارة شوونها تحت مراقبتها ومتابعتها.

الشرط الاساسي ان كل فرد يمارس حقه السياسي في اطار الجماعة

التي ينتمي اليها.

ان كفالة الحق السياسي، المؤسس لكل الحقوق، والذي يتأسس على عضوية الفرد في الجماعة، أي المواطنة، دون الحاجة الى تشريع، ولا يعتمد على تشريع، لانه اساس شرعية كل تشريع. ولهذا فهو اساس كل الحقوق، ليس بفضل تشريع ما، فهذا يدخلنا في حلقة مفرغة، وانما بالحياة في جماعة وارادة الانتماء اليها، ولهذا هو اساس كل الحقوق ومصدر الشرعية. كفالته اذن لا تكون بفضل تشريعات او قوانين. فهذا يوقعنا في حلقة مفرغة، بل يتأسس عليه المجتمع السياسي، حيث الحق السياسي هو حق وواجب، لانه يتطلب من كل فرد ان يمارس هذا الحق، وإلا تعطل الاساس الاساسي للمجتمع، وطعن في شرعيته، والذي ينعكس سلباً على حق الفرد الاساس، ذلك لان شرعية السلطان هي نتاج ممارسة كل فرد لحقه السياسي. هكذا الحق السياسي يصير ايضاً واجباً.

السلطان الشرعي، في المجتمع، لا يظهر إلا من خلال ممارسة جماعته للحق السياسي لكل فرد، انه هكذا فردي واجتماعي، في نفس الوقت وهنا يكمن الفرق بين الحق السياسي الفردي الذي يقتضي الممارسة الجماعية لتأسيس السلطان، وبين الحقوق الاخرى، نتاج الحق السياسي والتي يمكن ان تمارس فردياً.

اذا كان الناس يناضلون، في كل مكان من اجل الاعتراف بحقوق الانسان، فإن عليهم ان يتذكروا ان اول الحقوق واساسها هو الحق الاساسي، وان هذا لا يكون إلا في ديمقراطية مباشرة. حتى لا تصير حقوق الانسان منّة او منحة قابلة للاسترداد، او عرضة للمشاكل، ضحية التشريعات والقوانين والتحفظات والاحكام الاستثنائية التي تصدر من سلطان خارج الجماعة، في غياب الجماعة، حتى لو كان مفوضاً منها.

وحتى لا يـرتد سلطان الجمـاعة على الجمـاعة في صـورة قهـر وارغام، فترفضه في الوقت الذي تحتاجه.

هامش:

1- معمر القذافي، الكتاب الاخضر: حل مشكلة الديمقراطية، ص 5
معمر القذافي، الكتاب الاخضر: حل مشكلة الديمقراطية، ص 50

موقف -3-

الحقوق مكتسبة ...
لو كانت الحقوق طبيعية
ما كان للثورة معنى

روسو اعلن ان «الانسان يولد حراً، لكنه في كل مكان مكبل بالأغلال». هذه العبارة تكاد تترجم ما سبقه اليه عمر بن الخطاب، منذ زمن طويل، عندما تساءل مستنكراً «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً؟!»

العبارتان تثيران اعجابنا، وتلهمان حماسنا وفوق ذلك، وباختصار، تلخصان اساس المذهب الطبيعي في حقوق الانسان.

لكن البعض يمكن ان يتساءل: ما جدوى أن يولد الانسان حراً، اذا كان في كل مكان مكبلاً بالأغلال، او انه يستعبد حالما يولد؟ وهل يولد الانسان حراً؟ المسألة لا تتعلق بحرية الولادة وإنما حرية الحياة.

هذا البعض يذهب الى ان الانسان يولد عاجزاً عن الوفاء باحتياجاته الاساسية، معتمداً على ابويه، ويظل هكذا ردحاً من الزمن لا يبقى على قيد الحياة إلا بفضل الاسرة حيث ولد، ويكتسب من خلالها وضعه الاجتماعي. عندئذ ابن الفقير، العامل اوالعاطل عن العمل، سيكون مختلفاً عن ابن الثري، المالك وابن الرقيق تنسحب عليه شروط اسرته، ويصير مملوكاً بالتبعية، أما ابن السيد فإنه يرث السيادة.

اذن ما جدوى تأكيد حرية الولادة، اذا كانت الشروط حيث يولد محددة سابقاً، والاغلال جاهزة؟

الانسان لا يختار حيث يولد، انه يولد في شروط اجتماعية، في اسرة فقيرة او ثرية، حرة او مستعبدة، وذات دين ولغة وجنسية. فما جدوى القول ان الناس يولدون احراراً اذا كانوا يولدون دائماً في شروط اجتماعية لم يختاروها؟

هل معنى هذا ان ابن العبد يولد عبداً، وابن السيد يولد سيداً؟

صحيح الانسان لا يختار الشروط الاجتماعية حيث يولد، ذلك ببساطة لانه ليس موجوداً قبل ان يوجد، وبالتالي ليس مفروضاً عليه ايضاً الولادة

في شروط معينة وليس غيرها، ومعنى هذا انه لا يولد حراً ولا يولد عبداً. الحرية الاختيار يبدأ منذ الوجود، وفي مقابل الشروط حيث يولد، هذه الشروط لا تظهر اغلالاً او وسيلة إلا ابتداء من وجودنا ومما نصنعه بها.

هكذا الانسان على خلاف المذهب الطبيعي، لا يولد حراً، لكنه ايضاً لا يولد عبداً، انه يولد ثم يصير هذا اوذاك. في هذه الصيرورة يكتسب حقوقاً وتتحدد واجبات. دائماً على قدر ما يصنعه بوجوده وموقفه من شروط حياته.

معنى ما نذهب اليه، ان الحقوق مكتسبة وليست طبيعية، عندئذ علينا ان نميز بين الحرية كمعطى وجودي ميتافيزيكي، وبين الحرية كحق من حقوق الانسان، الحرية كمعطى وجودي ميتافيزيكي، هي شرط النوع الانساني، لكن الحرية كحق تتعلق بالواقع المعاش لكل فرد انساني. وهذا هو ما يشغلنا.

هكذا الحرية كمعطى وجودي ميتافيزيكي، يشرط النوع الانساني، امر نسلّم به. وليس هذا ما يشغلنا، لكن لكي يتحول هذا المعطى الميتافيزيكي الى حق يمارس، فيتطلب عدة شروط..

الحق لا يظهر مطلباً إلا في مقبال تهددات ضد محتوى هذا الحق، الحرية لا تصير حقاً إلا في مقابل احتمالات قمع الحرية، وهذا بقود الى المجتمع، الجماعة حيث نوجد يمكن ان تمثل خطراً على حريتنا.

الجماعة حيث نوجد، مع ذلك، يمكن ايضاً ان تمثل كفالة لحريتنا، وهذا ما يعطي حق الحرية وضماناته. الحقوق هكذا لا تظهر إلا في الحياة في جماعة، حيث يمكن ان تشكل تهديداً لنا، وضمانة لحقوقنا في نفس الوقت.

العلاقة بين الفرد والجماعة، تحدد ظهور الحقوق، والاعتراف بها، وهذا يقودنا الى ظاهرة السلطان.

السلطان حاجة اجتماعية، تنبثق عن الاجتماع نفسه، لكنه يمكن ان يقوم

على حساب حريات الافراد، والحرية مطلب فردي، يمكن ان يعيق اويضعف السلطان.

الحرية والسلطان، الفردي والاجتماعي، يدخلان في علاقة جدلية، كل منهما نفي للآخر، بقدر ما ان كلا منهما يستلزم الآخر، هذه العلاقة الجدلية تحدد في كل مرحلة ما هي الحقوق المعترف بها للافراد. وما هي حدودها، وضماناتها. مما يجعل الحقوق تكتسب دائماً في مواجهة مع السلطان، وتتحدد كواجبات على السطان وفق نوعية هذا السلطان.

هذا يعني ان الحقوق لا تصير حقوقاً إلا لأن هناك ظرف تكون عليه الحقوق واجبات، هذا الظرف يتجسد في السلطان.

ان الحياة في جماعة، أي آخرين، هي مصدر خطر وتهديد للافراد، بقدر ما يمكن ان تكون مصدر كفالة الحياة والحرية للافراد. ان تكون هذا او ذاك يتوقف على علاقة الحرية والسلطان. أما خارج الحياة في جماعة، لا يمكن الحديث عن حقوق الانسان، ليس لربنسون كروز أو حي بن يقظان حقوقاً.

مما لا شك فيه ان نشوء الجماعة وتطورها، ليس معطى طبيعي بقدرما هي مكتسب تطوري تاريخي، وحتى لو افترضنا الجماعة معطى طبيعي، فإن هذا لا يقود الى ظهور حقوق الانسان مباشرة، كما ان مفهوم الجماعة معطى طبيعي لا يصدق إلا على جماعة معينة. التطور التاريخي جعل الجماعة غير ذات علاقة بها، وعلى كل حال فإن الحقوق لا تظهر مطلباً إلا في جماعة سياسية وليس طبيعية.

اذن الحقوق ليست طبيعية، بل تكتسب من الحقوق في جماعة، وفي علاقة جدلية، احياناً صراعية مع السلطان. لهذا رأينا خلال التاريخ مراحلاً تغيب فيها الحقوق. في مواجهة سلطان طاغي،وفي مراحل اخرى ظهور بعض الحقوق، وفي ثالثة تطورها.

الحقوق اذن لا تظهر إلا في جماعة، رغم طابع الحقوق الفردي، وفي مقابل السلطان.

جدلية الحرية، السلطان تعني ان كلاً منهما نفي للآخر، بقدر ما ان كلاً منهما يستلزم الآخر، السلطان الطاغي يمكن ان ينفي الحرية، لكنه يفقد هكذا شرعيته. وغياب السلطان لا يقود ضرورة الى ازدهار الحرية والحقوق. بل على العكس الى زوالها. هكذا رغم الاثارالسلبية للسلطان على الحقوق، إلا انه، مع ذلك هواساس كفالة حقوق الانسان وضمانها.

الحرية مطلب فردي، لكن السلطان حاجة اجتماعية، الامر اذن يتعلق لا بنفي احدهما لصالح الآخر، وإنما بالتوازن بين مطلب الحرية، كمعطى وجودي يشرط النوع الانساني، او الحياة كواقعة، وبين الحاجة الاجتماعية التي ادت الى ظهور السلطان. هذا التوازن يتجسد في الاعتراف بحقوق الانسان من قبل السلطان والذي منه يستمد السلطان شرعيته.

هذا يعني ان الانسان لا يولد حراً ولا يولد عبداً، في المفهوم الاجتماعي، وإنما يصير حراً او يصيرعبداً، شقياً أم سعيداً وفق علاقته بهذا السلطان، وبنوعية هذا السطان.

هذا يقودنا، بالضرورة الى الحياة السياسية في المجتمع، لان الحقوق تتحدد دائماً وفق القانون، والذي يعني اعتراف الجماعة بهده الحقوق لافرادها، والذي بدونه ليست حقوقاً، وتتطلب وجود سلطان تكون عليه حقوق الانسان واجبات مما يجعل الحق السياسي اول واساس كل حقوق الانسان، وهذا الحق يترتب مباشرة على عضويتنا في الجماعة حيث نولد.

هكذا رغم ان الحقوق طبيعية، لم يمنع انتهاكها وقمعها، ولم يغنينا عن النضال من اجل الاعتراف بهذه الحقوق وانشاء نمط من السلطان يكفل هذه الحقوق، ويستمد شرعيته من حرية الناس لا ان يقمعها، مما يجعل فرضية

الحقوق الطبيعية غير ذات جـدوى، وربما تغيب عوامل فيها لان الامريتعلق، في نهاية المطاف بنوعية النظام السياسـي حـيث نعيش ومدى تغيره حقاً عند افراد، كل الجماعـة، وتحقيقه التوازن الفردي والاجـتماعي، الحرية والنظام، الحقوق والواجبات.

هامش:

للاستزادة انظر

1- د. رجب بودبوس: مواقف 4- الدارالجماهيرية 1994
موقف 14- حقوق الانسان: طبيعية أم تاريخية؟

2- د. رجب بودبوس: مواقف 5 - الدار الجماهيرية 1995
موقف 7- نقد الحقوق الطبيعية

موقف -4-

الوثيقة الخضراء
تشريع قانوني أم مطلب أخلاقي؟

يعتبر صدور اعلانات ووثائق حقوق الانسان، بدون ادنى شك، تطوراً مهماً في التاريخ الانساني، نحو انسنة الانسان، وتعبيرعن وعي الانسان بإنسانيته وبحقوقه كإنسان في مواجهته الارغامات التي يتكبدها، نتاج نظمه الاجتاعية التي اقامها، وعوامل الاغتراب فيها، وتشيرالى نية الالتزام بها في علاقاته ومن نظمه، والى رغبة صادقة في اعادة تنظيم الحياة وفهمها رغم كل الصعوبات.باختصار، انها، على اختلافها، تمثل الوعي بالحاجات المطلب الاخلاقي.

هكذا هي نتاج وعي الانسان بسلبيات نظمه الاجتماعية وتتوجه نحوالانسان كما يجب ان يكون، مقابل ما هو كائن، لكنها ليست آلياً نتاج وضع اجتماعي خاص، او ثقافة خاصة رغم انطلاقها من معطيات الواقع، إلا انها ليست موجهة، اساساً، نحو الواقع، بل تتجاوزه، الى ما يجب ان يكون، حتى وان كان ما يجب ان يكون، ليس من الممكن الوصول اليه بين عشية وضحاها، او دفعة واحدة، وانما من خلال تطوراجتماعي يضع هدفاً له ما يجب ان يكون.

ان أي اعلان، او وثيقة، او ما في حكمهما، اذا توجه حصراً نحو معالجة الواقع، واستغرق فيه،واذا امكن تحويله الى واقع مباشر، فقد اهميته كإعلان، كما يمكن للتطور ان يتجاوزه.

إن اعلانات ووثائق حقوق الانسان تعبّر عما هو إنساني في الصيرورة انسان.

إن طبيعة أي اعلان أو وثيقة، في العمق، يكمن في انه يطرح بعداً يتجاوز الواقع المباشر، وارغاماته واغتراباته، وفي هذا تكمن قوة جاذبيته، وديناميته، وقوة دفعه للانسان وسحرالهامه في النضال من اجل حقوق الانسان. باختصار مشروع لا يتجزأ ابداً، انجازه الكامل يحيل دائماً الى

المستقبل، فالانسان يصير انساناً.

لهذا تتصف الوثائق والاعلانات، اجمالاً، بما يلي:

1- تنطلق من الواقع، وترد عليه، لكنها مع ذلك ليست حلولاً مباشرة لمشاكل الواقع. الواقع، هكذا ليس إلا الفتيل الذي يشغل الحماس للمستقبل.

2- لا تنحصر في زمن معين، ولا في مكان معين، انها لا زمانية ولامكانية.

3- لا تخص مجتمعاً معيناً او ثقافة معينة، انها ما هو وراء الخصوصيات الاجتماعية والثقافية: الانسان.

4- لا تدخل التطبيق دفعة واحدة، وليس لها تفسيرحصري وربما لا تطبق ابداً كاملة.

5- انها تتوجه للانسان، كإنسان، ما وراء التنوع الاجتماعي والثقافي والديني. لا تلغي التنوع لكنها تفقده العدوانية.

هكذا رغم القيمة الانسانية السامية للوثائق والاعلانات. إلا انها لا تكون حجة قانونية، وان كانت حجة اخلاقية، لكي تكون حجة قانونية يجب صياغتها في قوانين، وان تصير جزءاً من النظام القانوني.

هذه الصياغة في قوانين، قد لا تكون، من واقع اجتماعي معين، ممكنة بالنسبة لكل المبادئ التي تحتويها النية الطيبة وحدها لا تكفي اذ قد تكون معطيات الواقع العيني حائلاً دون ذلك، رغم توفر الارادة.

ادا اردنا تقديم مثل عن هذا، فإن اعلان حقوق الانسان والمواطن، الصادرعن ثورة 1789 الفرنسية. تدرّج من تحوله الى واقع خلال اكثر من 150 سنة، واربع ثورات. آخرها ثورة الكومون عام 1871. هكذا حق المرأة السياسي لم يصدر في قانون ملزم إلا حوالي عام 1995، في الجمهورية الخامسة في عهد ديغول.

اضف الى هذا ان اللغة المستخدمة عادة، في صياغة الاعلانات والوثائق، تجعل من المستحيل، تقريباً، تحويلها، كلية الى صيغ قانونية جامعة مانعة، ذلك لانها تعبر عن مطلب اخلاقي، فيما الصياغة القانونية تتأثر، جداً، بالواقع الاجتماعي الخاص بكل مجتمع، والذي يناقض عمومية المطلب الاخلاقي.

من ناحية اخرى، تطور الواقع الاجتماعي، يقود ضرورة الى صياغات قانونية جديدة. مثلاً الحرية والمساواة التي وردت في الاعلان الفرنسي، وصيغت في قوانين، هي الآن في صيغتها هذه محل اعادة نظر، باسم الحرية والمساواة يجري نقد النظام القانوني الذي صدر عنها، ذلك لان مفهوم الحرية والمساواة تغير مع تطور الواقع العيني الاجتماعي. هكذا المساواة القانونية والسياسية لم تعد تكفي، بل يجب النظر ايضاً الى المساواة في مفهوم اقتصادي.

المطلب الاخلاقي، الذي تعبرعنه الوثائق والاعلانات يتميز بقدر من الثبات، لا يتوفر في النظم القانونية. المطلب الاخلاقي يلهم تطور المجتمع، لكي يتوافق معه، بينما القانون يؤطر الواقع في شكل من الثبات.

القانون تفسير مرحلي للمعاني التي تحملها إعلانات ووثائق حقوق الانسان، واذا كانت هذه نتاج وعي الانسان، إلا انها بدورها تحذر وعي الانسان. وتدفعه الى التقدم، مما يجعل القانون دائماً متخلفاً عن المطلب الاخلاقي.

هكذا اصل القول بأن الوثائق والاعلانات ليست قوانين وليس لها ان تكون كذلك، ولا يمكن الا حتجاج قانونياً.وان كان من الممكن الاجتماع بها اخلاقياً، الامريتوقف على مدى التزام الناس بها اخلاقياً وليس قانونياً، اهميتها وفعاليتها تكمن في هذا.

لكي يصير اعلان أو وثيقة حجة قانونية، يجب ان يتحول الى قانون، حتى وان ظل عمل اسم اعلان أو وثيقة، واذا امكن تحويل اعلان أو وثيقة الى قانون، وان يتجسد نهائياً وكلياً في صيغ قانونية، وهو امر عسير المنال نظراً للهوة الدائمة بين المطلب الاخلاقي الذي يؤسس طبيعة الاعلانات والوثائق.وبين الواقع الذي ينظمه القانون، يمكن عندئذ الاحتجاج بالاعلانات أو الوثائق قانونيا، وتصير لها قيمة قانونية. لكنها في المقابل تفقد قيمتها كإعلانات أو وثائق حقوق، ويمكن عندئذ للتطور الاخلاقي ان يتجاوزها.

الوثائق الاعلانات تتأسس على ما هو اخلاقي وليس على ما هو قانوني، وليس من المستبعد، بل يلاحظ، ان الاخلاق تدخل، احياناً في تناقض مع القانون تناقض الواجب مع الممكن. المثال مع الواقع، في هذا التناقض تكمن دينامية التطور القانوني، استجابة للمطلب الاخلاقي، تحول الاعلانات والوثائق الى قانون لتبقى على هذه الدينامية.

هذا بالطبع لا يقلل من قيمة الاعلانات والوثائق، ولا يحط من قدرها، ولا ينقص من اهيمتها، ذلك لانها تتوجه الى المشرّع نفسه، للالتزام بها أو وفقاً لها، اخذا بالاعتبار الواقع الاجتماعي العيني، القانون لا يصدرعما هو واجب فقط وإنما عما هو ممكن ايضاً.

هذا ينطبق ايضاً على الوثيقة الخضراء، وعلى القوانين المفترض انها تستلهمها.

الوثيقة الخضراء تتوجه الى المشرّع، لصياغة توجهاتها في قوانين وتحويل ما هو اخلاقي الى قانوني.

لكن المشترع معني ايضاً بالواقع الاجتماعي، مجال تطبيق القانون، وهذا يجعل التوجه الاخلاقي في صورته الكاملة، الذي تعبرعنه الوثيقة، ربما لا يتجسد ابداً نهائياً وكلياً في صيغ قانونية. واذا حدث هذا، فرضاً فإن القابلية

المستمرة للتفسير، مع تطور المجـتمع خاصة العقلي والاخلاقي، تقود دائماً الى التجاوز نحو تفسير جديد.

في هاتين السـمتين، من بين غيـرها، تكمن قوة الوثـيقة وجـاذبيتـها. لا يمكن ان تستـغرق في القوانين، فتظـل نداءً مستمـراً نحو التقدم الحـقوقي للانسان.

موقف -5-

أمانات المؤتمرات واللجان الشعبية بين آلية وأخرى

بمناسبة تصعيد المؤتمرات الشعبية لأماناتها ولجانها الشعبية وبعض المظاهر السلبية التي عكرت صفوها، طرح علي بعض الناس سؤالاً: هل يمكن استخدام البطاقات والصناديق دون الوقوع في شرك الانتخابات؟

هؤلاء بهذا السؤال، يريدون في الواقع، معرفة ما اذا كان استعمال البطاقات والصناديق، في اختيار أمانات المؤتمرات واللجان الشعبية، يتعارض أم لا مع الديمقراطية المباشرة؟ وما اذا كانت الديمقراطية المباشرة تشترط اساساً آلية اختيار معينة، هي رفع الايدي، وليس أي آلية اخرى؟

اذا امعنا التفكير في هذه الاسئلة، فإننا نجد ان طارحيها ينشغلون فقط بالآلية التي يتم على اساسها الاختيار، وما اذا كانت هذه الآلية او تلك ترتبط عضوياً بنظام سياسي محدد، بحيث لا يمكن استخدام غيرها دون المساس بجوهر النظام السياسي، وهل الاختلاف بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية يكمن في آلية الاختيار عندئذ لا يمكن الاخذ باسلوب اختيار، يجري العمل به في الديمقراطية النيابية، واستعماله في الديمقراطية المباشرة.

لكي أجيب، يجب ألا نستعجل، إذ من المفيد اولاً ان نحدد جوهر الاختلاف بين الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، لنرى بعد ذلك ما اذ ا كان الاختلاف مستقلاً عن آلية الاختيار، او انه يكمن في آلية الاختيار، وبالتالي يصير واضحاً ان لكل نظام آلية اختيار لا يمكنه الاداء بغيرها.

لنبدأ اولاً بتعريف موجز لكلا النظامين.

الديمقراطية النيابية تقوم على ان السيادة للشعب نظرياً، لكن الشعب لا يمارس عملياً، إذ عليه اختيار أو انتخاب، من يفوضهم بالممارسة العملية، أي نواب عن الشعب. هدا الاختيار هو فعل السيادة الوحيد الذي يمارسه الشعب. حينئذ الانتخاب أو الاختيار، يستهدف تفويض نواب بالسيادة من

قبل الشعب.

هذا التفويض يمكن ان يتم بآليات مختلفة. عندئذ سواء اتبع في هذا التفويض اسلوب البطاقات والصناديق، أو أي اسلوب آخر فإنه لا يغير من ان الهدف هو تفويض الشعب لنواب عنه في ممارسة سيادة هي ملك الشعب نظرياً. اختلاف آليات التفويض لا تغيّر في طبيعة النظام البرلماني،

هكذا هذا الانتخاب يمكنه ان يجرى بطاقات وصناديق ويمكنه ايضاً ان يجرى برفع الأيدي، دون ان يجعل هذا النظام ديمقراطية مباشرة.

من الممكن اجتماع اهل حي او دائرة، او قرية، واجراء الاختيار برفع الأيدي، لصالح من يراد تفويضه بممارسة السيادة، وقد حدث هذا في بعض الاحيان وبعض الاماكن، ويمكن ان يحدث، يمكن هذا لا يجعله ممارسة للسيادة.

ممارسة السيادة هي القرار، رسم السياسات وسن القوانين والرقابة ووضع الميزانيات واختيار المنفذين، لكن الشعب في نظام الديمقراطية النيابية ليس له من فعل السيادة إلا تفويض نواب بهذه الاختصاصات والتي هي سياسية، بما في ذلك اختيار المنفذين لها الذي يصبح ايضاً من اختصاص النواب.

اذن ما يجعل الديمقراطية البرلمانية، غيرمباشرة، ليس آلية اختيار اشخاص مؤسسة السلطان وإنما الاختصاصات المسلّم بها لها، وحصر دور الشعب في اختيارالاشخاص المفوضين، بغض النظر عن الطريقة التي يتم بها ذلك.

بينما في الديمقراطية المباشرة، الشعب يملك السيادة نظرياً، لكنه يمارسها عملياً ايضاً، انه مصدر القرار ورسم السياسات وسن التشريعات ووضع الميزانيات والرقابة، وتكليف المنفذين.

هذا يعني انه في هذا المستـوى، ليس هناك مجال لأي فرع من الاخـتيار أو التصعيد أو الانتخاب. ذلك لأن عـضوية المؤتمرات الشعبية هي حق لكل المواطنين، يكتـسب مـبـاشرة بحكـم المواطنية، ولـيس بحكم الاخـتيـار أو التصعيد أو الانتخاب.

اذن في المسـتوى الذي فيـه النواب يمارسـون السيادة، الـتي انتخـبوا لأجلهـا، فإن الشـعب في الديمقراطيـة المباشـرة يمارس بنفسـه السـيادة. وهكذا لا تكون ثمة حاجة للانتخاب او التصعيد او الاختيار.

هذا هو الفرق الجوهري بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية، او غير المباشرة وليس اشكال او اسـاليب او آليات الاختيار. ذلك لأن سلطة الشعب في مـستوى ممارسـة السيادة لا تتطلب أي اخـتيار او تصعـيد او انتخاب، وبأي شكل كان بالنسبة لمستوى ممارسة السيادة، ليس ثمة نخبة يجري اختـيارها او تصعيدها او حتى انـتخابها، لأن الشعب في مجـموعه يمارس السـيادة، وليس نواباً مـنه، بينما في الديمقـراطيـة غيـر المباشـرة ولأنـهـا تقوم على التـفـويض بممارسـة السيـادة، فإنـها تتطلب اخـتيـار اوانتخاب نخبة يعهد إليها بممـارسة السيادة. آلية هذا الاختيار او الانتخاب ليست مهمة في ذاتها.

لكن كمـا في الديمقراطية النيابيـة، ليس البرلمان هوالذي ينفذ مـا يقرره وما يرسمه من سيـاسـات وتشريعات ... الخ وانما يكلف او يعين او يسمي اشـخاصاً على رأس مؤسسـات– وزارات تقوم بهذه المهمة.

في هذا المستـوى ننتقل من المسـتوى السيـادي الى المستوى التنفـيذي، وهنا الشعب في مؤتمراته الشعبية ليس هو الذي ينفذ ما يقرره وما يرسمه من سيـاسات وتشريعـات، وإنما يكلف اشخـاصاً على رأس مؤسـسـات – لجان شعـبية تقوم بهذه المهمـة مسؤولة امامه. كمـا ان الوزارات مسؤوله

امام البرلمان.

في سلطة الشعب، مسألة اختيار هؤلاء الاشخاص لا تطرح على مستوى ممارسة السيادة، هذه حق أصيل للشعب، نظرياً وعملياً وإنما على مستوى تنفيذي، أي تنفيذ ما يقرره الشعب. وهذا يختلف جذرياً عنه في الديمقراطية البرلمانية، في هذه الاختيار او الانتخاب هو لممارسة السيادة بما في ذلك تعيين او تسمية التنفيذي، بينما في الديمقراطية المباشرة يتعلق الأمر باختيارالتنفيذي.

عندئذ، في هذا المستوى يتعلق الأمر بكيفية اختيار الشخص الأفضل او الأكفأ لتكليفه بتنفيذ قرارات صاحب السيادة، فتكون المفاضلة بين اساليب الاختيار، او آلياته من حيث وقتها وموضوعيتها وسهولتها، لكن بأي آلية تم هذا الاختيار، فانها لا تطعن في الديمقراطية المباشرة، لأن هذه لا تتوقف على اسلوب او آلية اختيار المنفذين.

واذ ا كان بالإمكان في الديمقراطية النيابية، اجراء الانتخابات او الاختيار وحتى التصعيد المباشر للنواب في اجتماع سكان حي او دائرة او قرية، حتى لو تم ذلك برفع الأيدي، لا يجعل من الديمقراطية النيابية ديمقراطية مباشرة، فإن استخدام بطاقات وصناديق في اختيار المنفذين، لا يجعل من الديمقراطية المباشرة ديمقراطية نيابية. ذلك بكل بساطة، لأن هؤلاء المنفذين ليسوا نواباً ولا يجوز لهم تنفيذ ما لم تقرره المؤتمرات الشعبية فهم لم يفوضوا بممارسة السيادة وانما فقط كلفوا بالتنفيذ. وليس اسلوب او آلية اختيارهم هي التي تجعل منهم نواباً،.ان المهمة التي اختيروا لها هي التي تحدد صفتهم، انطلاقاً من طبيعة النظام السياسي.

لكن ثمة حجة يمكن ان نواجه به،، الكتاب الأخضر يسخر من «الوقوف في صفوف طويلة لوضع اوراق التصويت في صناديق الانتخابات»[1] . انه

اذن يرفض آلية البطاقات والصناديق.

لكن اذا امعنا النظر في مجمل الفصل الأول، حل مشكلة الديمقراطية، دون الاكتفاء بجمل منزوعة من سياقها. فإننا نجد ان رفض الكتاب الأخضر للبطاقات والصناديق، ليس لأنها مجرد آلية او اسلوب اختيار في المطلق، وانما لأنها آلية في نظام يفوض فيه الشعب نواباً عنه، المرفوض هوالنظام البرلماني،أي التفويض بممارسة السيادة. وليس الآلية او الاداة التي يمكن استخدامها خارج هذا النظام.

ان جعل رفض وسخرية الكتاب الأخضر من البطاقات والصناديق، يتمركزان في الآلية وليس في النظام نفسه، هو قصر نظر.

التفويض مرفوض حتى لو تم بالتصعيد ورفع الأيدي، وليس فقط لأنه يتم من خلال بطاقات وصناديق، بأي اسلوب او آلية، التفويض في الكتاب الأخضر مرفوض.

لكن استعمال بطاقات وصناديق لا يقود ضرورة الى التفويض، ان النظام السياسي هو الذي يحدد الهدف من استعمال اداة او اخرى، وليس الاداة هي التي تحدد دائماً النظام السياسي.

هكذا اذا افترضنا ان الشعب برلمان كبير، فيه كل الشعب اعضاء وان لم يجتمع في نفس المكان، إلا انه يجتمع في نفس الزمان، فإن الامر يتعلق باختيار وتكليف من ينفذ قراراته وليس من يفوض بالسيادة، هذه امرها في الديمقراطية المباشرة، محسوم لا نيابة عن الشعب والتمثيل تدجيل، والمجلس النيابي حكم غيابي[2]. عندئذ أي اسلوب او آلية يقررها الشعب لاختيار المنفذين، تكتسب شرعية من سلطة الشعب، حتى لو كانت بطاقات وصناديق.

ان اختيار الاسلوب او الآلية الافضل، لاختيار العناصر الكفوءة والقادرة على التنفيذ في خدمة الشعب، هو موضوع قرار سيادي يمكن للشعب في

مؤتمراته ان يدرس اساليب هذا الاختيـار وشروطه. وان يقرر منها ما يراه الافضل وهذا يحسم اللغط حول آليات الاختيار.

لكن لأننا ندرس الموضـوع في مـستـوى نظري، فـإننا نؤكد ان جـوهر الاختلاف بين الديمقـراطية المباشرة، والديمقراطيـة النيابية، ليس في شكل آلية اختـيار ما، وانما في ان الاختـيار في الديمقراطية النيابـية هو تفويض السيادة أي بالسلطان، بينما في الديمقراطية المباشرة هو تكليف بالتنفيذ.

البعض يمـكن ان يسأل: لكن صـفة الاختـيار المبـاشر في الديمقـراطية المباشـرة، هل تبقى اذا ما اسـتعملت آليـة البطاقات والصناديق في اختـيار المنفذين؟ ألا يختلف الامرعن رفع الأيدي؟

اذا امـعنا النظـر سنجـد ان الصفـة – مبـاشـرة – ليست في آليـة رفع الأيدي ولا تذهب بهـا آليـة البطاقات، فكـلاهما مـبـاشر ذلك لأنه لا يوجـد وسيط.

كمـا ان الديمقراطية المبـاشرة ليسـت مباشـرة لأن اختيـار المنفذين يتم برفع الأيدي، وانما في ان الـشـعب يمارس سـيـادته دون وسـيط، بينمـا الديمقراطية غير المباشرة هي ليـست كذلك لأن اختيار النواب يتم من خلال بطاقات وصناديق،وانما لأن الـشعب يمارس السيـادة من خلال نواب عنه، أياً كانت آلية تفويضـهم.

اذن الصـفة مـباشـرة وغيـر المبـاشرة، لا تأتي من الاسلوب او الآليـة المستـعملة، هناك في الديمقـراطية البرلمانيـة تفويض نواب بالسـيادة وفي الديمقراطيـة المباشرة في اختيـار منفذين لقرارات صاحب الـسيادة. وانما تصدر عن طبيعـة النظام نفسه، في الديمقراطية المبـاشرة، الشعب صاحب السيـادة ويمارسـهـا دون وسيط ولا تفـويض وفي الديمقراطـية النيـابية، النواب وسطاء بين الشعب وممارسة السيادة.

هكذا كمـا اسلفت القول لو استـعمل التصعـيد برفع الايدي في اختـيار نواب يفـوضـون بالسـيادة، لن تجـعل هذه الآليـة من النظام ديمقـراطيـة مبـاشرة ولو اسـتعـملت آلية البطاقـات والصناديق في اخـتيار المنـفذين لقرارات الشعب في مؤتمراته، لن يجعل هذا النظام ديمقراطية غير مباشرة استـعمـال آلية البطاقـات والصناديق في اختـيار المنفـذين لن يجعل مـنها انتخابات. هذه الآلية، في هذا المستوى التـنفيذي ليس لها ادنى علاقة بنظام الانتـخـابات. نظام الانـتـخـابات هو تفـويض بالسـيـادة، ويعطـينا نظام الديمقراطية غير المباشرة، بينما في الـديمقراطية المباشرة يتعلق الامر فقط بآلية اخـتيار المنفـذين، ولا احد يجهـل الفرق الهائل بين اخـتيار مـفوضـين بالسيادة، واختيار من يكلفون بالتنفيذ.

في الديمقراطية النيابية تنحصر ممارسة الشعب للسيادة في اختيار من يفوضـون بممارستهـا، بينما في الديمقراطية المبـاشرة السيادة لا تـتجزأ، تعنى ممارسة الـسيادة في القـرار ورسم السياسـات والتشـريع والرقابة ومحاسـبة التنفيذي .. الخ. عندئذٍ أي آلية تسـتخدم في اختيـار التنفيذي لا تغير الديمقراطية المباشرة.

هكذا، ليس آلية الاخـتيار هي التي تحدد طبـيعة النظام السيـاسي دائماً، وانما طبيعة النظام هي التي تحدد المستهدف من الآلية، وليس غريباً ان آلية ما يمكن ان تستخدم لاهداف مختلفة واحياناً حتى متناقضة.

هامش:

انظر معمر القذافي، الكتاب الأخضر.

الفصل الأول، حل مشكلة الديمقراطية: سلطة الشعب

وخاصة 1- ص.11- 12

2- ص.11

موقف -6-

اذا الشعب يختار..
ويشكو ممن اختارهم، ألا يجب:
التفكير في آلية الاختيار؟!

لا شك ان الشعب الليبي يمارس سيادته في مؤتمراته الشعبية، فهو الذي يقـرر ويرسم السـياسـات ويضع الموازنة ويراقـب ويحاسب ويخـتـار من يكلفهم بالتنفيذ – لجان شعبية.

لكن مما لا شك فيـه ان الناس تشكو من سوء او قـصور وتنفيـذ قرارات المؤتمرات عندمـا تقارن بين قـراراتها ومـسـتـوى التنفيـذ كيف يحـدث هذا التناقض؟

كـيف يختـار الشـعب من ينفـذ قراراتـه ممارساً سـيـادته ثم يشكو من اختارهم؟

ألا يبدو هذا غير معقول؟

اليست مسؤوليـة الشعب عن اختياراته واضحة، وعليـه ان يتحمل نتائج اختياراته؟

الديمقراطيـة ليست فـقط حرية الشعب ان يقـرر، وانما ايضاً ان يتـحمل مسؤولية ما قرر.

هذا على المستوى العقلي امـر لا جدال فيه ويمكن ان يسلم به المنطق. لكن حياة الانسـان لا يحكمها العقل والمنطق فـقط ثمة مستوى يتـقلص فيه دور العقل والمنطق، وتبرز عوامل اخرى.

هكذا اذا سلّمنا بأن الشـعب يختار من يـعهد اليـهم بتنفيذ قـراراته، لكنه يشكو من سـوء التنفيـذ ومن قصـور أو تقصـير المنفـذين فأين نبـحث عن مصدر هذا الخلل؟

سـأهتم في هذه المقالة بجزئية واحدة وسأطرح سؤالاً: اليس من الممكن ان مكمن العلة في آلية الاختيار والتي وان جـرت ظاهرياً بإرادة شعبية. إلا انها مع ذلك تقود الى اختـيارات ليست كفوءة تحكمها ربما دوافـع ليست خدمة الناس؟ بالطبع هذا لا يعني الشـعب عن مسـؤولية اخـتياراته. لكـنه ايضاً لا

يمنع النظر في الآلية، ربما هذه يترتب عنها ما ليس مرغوباً.

اقول بصدق، المعضلة تواجهني إنني اشاهد عملياً الناس تختار من ينفذ قرارات المؤتمرات لكن ايضاً اسمع وأرى شكوى الناس من القصور والتقصير.

لو كان ثمة من يفرض على الشعب خيارته، لما كان للمعضلة اساس، ولفهمنا لماذا يشكو الشعب من قصور وتقصير المنفذين. لكن هذا ليس واقع الحال.

ان ميزة الديمقراطية المباشرة، ان كل شيء قابل للدرس والنقاش ليس هناك تابو، وليس هناك وصاية على الشعب انطلاقاً من سلطة الشعب.

هكذا يمكن للشعب في كل حين مراجعة آليات عمله في مؤتمراته الشعبية، بهدف جعل سلطانه اكثر فعالية وافضل اداء واتقاناً. ولكي يقدم نموذجاً يحتذى، اذ ليس هناك احرص من الشعب على سلطته.

لكنني اخشى ان بعض السلبيات قد يأخذها بعض مرضى النفوس، او من يحنّون الى نظام الوصاية على النظرية الجماهيرية، بينما هذه السلبيات ليست إلا نتاج آليات قاصرة يمكن تعديلها وتطويرها وتفعيلها او حتى تغييرها، دون المساس بسلطة الشعب، بل من اجل ترسيخ وتدعيم الديمقراطية المباشرة، وليس ابداً التراجع عنها خاصة ان هذه الآليات لا ترتبط عضوياً بسلطة الشعب.

بالنسبة لي على الأقل ما يتردد من سلبيات الاختيار وظواهر التصعيد السلبية لا تتعلق بثوابت السلطة الشعبية، الديمقراطية المباشرة لا تراجع عنها وليس الشعب يطلب هذا، لكن اذا الديمقراطية البرلمانية طورت نفسها وتتطور على مدى اكثر من قرنين، وعند كل خلل يجري فحص آلياتها لتجاوز صعوباتها حتى صارت بما هي عليه اليوم. فهل من المعقول ان

الديمقراطية المباشرة تقف عند آليات معينة؟

اذا كان ثمة آلية عمل او تطبيق تبينت قاصرة او رتبت اثار سلبية خاصة في اطار اجتماعي له ظروفه الخاصة وسلبياته. اليس من المنطق ان نعيد النظر في الاسلوب بما يعالج السلبيات الاجتماعية والظروف الخاصة دون التخلي عن الديمقراطية المباشرة؟

المبدأ في الديمقراطية المباشرة واضح وصريح، الشعب صاحب السيادة يمارسها في مؤتمراته الشعبية وينفذها بلجانه الشعبية، لكن يمكن النظر دائماً في اسلوب العمل الذي يكفل ممارسة افضل للسيادة من قبل الشعب، اذ لا شيء يولد كاملاً لكن يمكن ان يتطور. الامر لا يتعلق ابداً بهذا المبدأ لكنه يتعلق بالوسط الاجتماعي حيث يطبق.

لا احد في نظري ينكر سلبيات العلاقات الاجتماعية، اضافة الى الشللية، فإن القبلية لا زالت للأسف حية، تنفث سمومها وتعيق حركة نشوء دولة حديثة جماهيرية. هنا لا مفر من النظر جدياً في الوسط الاجتماعي الذي يمارس فيه الشعب سيادته.، ان الديمقراطية المباشرة في مجتمع ذي ظروف وعلاقات اجتماعية معينة يمكن ان يختلف تطبيقها وممارستها عنها من شعب آخر ذي ظروف اخرى ودون المساس بالمبدأ، فإن الديمقراطية المباشرة لم تفصل على شعب واحد.

يجب اذن ان نكون واعين باننا نريد نظاماً متقدماً جداً في مجتمع لا زالت قيود وسلبيات تاريخية واجتماعية تعيق انطلاقته. هذا يفرض علينا النظر في كيفية تطبيق الديمقراطية المباشرة بشكل يجعلها قادرة على تجاوز المعوقات الاجتماعية.

هكذا اذا نظرت فقط في آلية اختيار المنفذين، الجاري العمل بها، اجد انها يمكن ان تطرح مشكلة يجب الوعي بها. الشعب يختاره ويشكو الاختيار

السيء، اذن يجب معرفة لماذا وكيف يحدث هذا وكيف وضع حد له؟

في هذه الآلية ثمة امور تحتاج الى توضيح، حتى لا نرى الطفل مع ماء الحمام القذر، وحتى لا نخلط بين الديمقراطية المباشرة وآلية اختيار قد لا تكون مناسبة للوسط الاجتماعي، فتحمل الديمقراطية المباشرة ما ليس إلا نتاج آلية تجري في وسط اجتماعي له ظروفه الخاصة.

ان آلية اختيار المنفذين ليست هي الديمقراطية المباشرة وانما هي علاقة هذا الوسط الاجتماعي حيث تمارس، وان كانت لا يجب ان تتناقض مع الديمقراطية المباشرة. إلا انها يجب ان تأخذ في الاعتبار ايضاً الواقع حيث تمارس. الديمقراطية المباشرة لا تمارس في وسط مطلق وانما دائماً في مجتمع عيني.

اذن سوف اتناول حصراً هذه الجزئية، مسألة آلية اختيار المنفذين لقرارات الشعب.

حتى الآن يتم الاختيار بأن نتقدم ممن يعتقد نفسه كفوءاً وجديراً بأن يعهد اليه ضمن لجان بالتنفيذ او ان يدفع به من يرونه كذلك.

في اجتماع المؤتمر الشعبي تطرح الاسماء حسب اللجان وتبدأ المشورة على كل اسم ويتولى احد اعضاء المؤتمر او امانته او عدد من اعضاء المؤتمر عملية العد، وحسب عدد الأيدي المرفوعة تكون النتيجة التي تحسم امر الاختيار.

عقلانياً ومنطقياً لا غبار على هذه العملية انها تجري في حضور اعضاء المؤتمر والاشخاص المعنيين. لكن في وسط اجتماعي معين، هذا العد للأيدي المرفوعة وفيمن يكلف به تكمن مشكلة قد تكون مصدر الخلل الذي يجعل الشعب هكذا يختار ثم يشكو ممن اختارهم.

من الواضح ان نتيجة العد تتوقف على نزاهة ومصداقية من يقوم بالعد.

وحتى اذا افترضنا حسن النيـة ولست اشكك في احد، إلا ان امكانية التلاعب والتزوير واردة يمكن جداً التلاعب بالرقم النهائي الذي يـتوقف عليه اختيار شـخص واستبعاد آخر، يمكن مثـلاً ان يكون العدد الحقيقي، للأيدي المرفوعة لصالح شـخص 100، لكن يمكن للعداد ان يجعله 120 او 80، المشكلة انه حالما يتم العد وتنزل الأيدي المرفوعة لا يمكن ابداً التحقق من العدد الحقيقي، حتى اذا اعدنا الشـورى في نفس الحين، إلا ان هذا لا يعني ان كل من رفع يده في المرة الأولى سوف يفعل في الثانية، ولا ان من لم يرفع يده في المرة الأولى لا يرفع يده في المرة الثـانية. احتـمالات اختـلاف عدد الأيدي المرفـوعة واردة دائماً مما لا يجعله تحققاً من نتيجة سابقة، وانما شورى جديدة وهكذا.

وحتى اذا، مراعاة للمـوضوعية اكثر قلنا نكلف بالعد اكـثر من واحد، فإن احتمـال التواطؤ ليس مستـبعداً كما ان الاخـتلاف وارد دون توفر مرجـعية نهائية.

وفي كل الاحوال حين يجـري الطعن لا يمكن ابداً التحـقق من مصداقـية العـملية، حـالما تنزل الأيدي المرفوعـة، لن يبـقى امامنا إلا رقم مكتـوب على اللوحة لا يمكن التأكد من حقيقته.

اذن الأمـر يحتـاج للتفكيـر في آلية تـضمن امكانيـة المراجعـة والتدقـيق والتحقق من العدد وفق وثائق من الصعب التلاعب بها.

ببساطة، الاسلوب الحالي يعتمد جـداً على مزاج ومصداقية من يكلف بعّد الأيدي وبدون الطعن مـقـدمـاً إلا انـه لا يمكن الوثوق في مـصـداقـيـة هذا الاسلوب.

ثمة صعوبة اخرى

رفع الأيدي عند الشـورى في حضـور المتقـدم اوالمدفوع به، واقـاربه او شلتـه، او قبـيلته، مع انه عـقلانيـاً لا مـآخذ عليـه، إلا انه نظراً للإنتمـاءات

الاجتماعية والقبلية وهي امور ربما خاصة بالمجتمع الليبي، تضع اعضاء المؤتمر في حرج شديد، هذا ليس ما يجب ان يكون، لكنه واقع لا يمكن تجاهله حتى لا يفسد علينا الديمقراطية المباشرة.

يمكننا ان نجري تجربة عملية نطرح شورى في حضور المعني ونرفع الأيدي، ثم نطرح شورى باسلوب آخر وفي غير حضوره، لن نفاجأ اذا اختلفت النتيجة.

الاختيار في حضورالمتقدم اوالمدفوع به، واقاربه، اوشلته، وبرفع الأيدي، يخلق كابحاً نفسياً يعيق حرية الاختيار ويجعل من الممكن رفع الأيدي لصالح من ليس الافضل بسبب اعتبارات اجتماعية وشكلية تترجم في كوابح نفسية تحت ضغط ليس الشلة او القبيلة نفسها مباشرة، ودائماً، وانما نتاج ضغط نفس ذاتي عند اولئك الذين لا يريدون الدخول في مواجهة اجتماعية او انهم يخشون عواقب اختيارهم من طرف الشلة اوالوسط الاجتماعي.

هكذا لا يجب النظر في الامر من حيث ما يجب ان يكون وانما على المواطن وهو يمارس سلطته ان يكون شجاعاً ومسؤولاً في اختياراته لا يخشى لومة لائم ولا يخضع لضغط لكن الامور واقعياً لا تجري دائماً على هذا النحو المطلوب وليس دائماً على مستوى التفكيرالعقلاني المسؤول.

عملياً يعيش المواطن في شبكة من العلاقات الاجتماعية يجد نفسه نفسياً واجتماعياً في حرج شديد ربما يدفعه لأن يرفع يده مخالفاً لما يراه الصواب، ليس بسبب أي ضغط مادي محدد لا احد يجبره على هذا، وانما تحت وطأة الضغط النفسي والعلاقات الاجتماعية المتخلفة.

هكذا عقلانياً، المواقف في الديمقراطية المباشرة، حر الاختيار ومسؤول لا يخضع لأي ضغط او توجيه لكن على المستوى النفسي الاجتماعي ثمة

كوابح تحد من فعالية هذه الحرية. اللجان الثورية لا تستطيع شيئاً حيال هذا، كما انها ليست من خارج الوسط الاجتماعي.هكذا يحدث ان الناس تختار تحت تأثيرهذه الظروف ما تشكو منه على مصالحها وتنفيذ قراراتها.

اذن هنا ايضاً يجب التفكير في وسيلة تحييد هذا العامل النفسي الاجتماعي او على الأقل الحد من اثاره على حرية الاختيار، ربما يمكّن المواطن من الادلاء برأيه فيمن يراه جديراً بتنفيذ قراراته في حرية من أي ضغط نفس اجتماعي او على الأقل يجعله في وضع اقل تأثراً بهذين العاملين».

ان آلية رفع الأيدي وغيرها تجعلنا نعتمد كلية على مزاج ونزاهة من يكلف بالعد. لكن هكذا يمكن ان يكون هو الذي يقرر الاختيار وعلى المؤتمر اعتماد قراره دون أي امكانية للتحقق من مصداقيته. اذا كان نزيهاً، ذا مصداقية كان الاجراء سليماً، لكن اذا كان منحازاً شكلياً او اجتماعياً، فإه يستطيع التلاعب بالعدد وفق ما يريده هو وليس ثمة امكانية للضبط وسواء كان فرداً او عدة افراد لأن الامر في العموم لا يختلف.

اذن هل يمكن الاعتماد على مزاج من يقوم بالعد؟ وان نعطيه ثقتنا صكاً على بياض؟ وان نخاطر هكذا بسلبيات تنعكس على حياتنا سلباً، وتشوه اداء ديمقراطيتنا؟ ألا يجب البحث عن اسلوب قابل للتحقق منه والتأكيد من صدقه، وحتى المراجعة الدقيقة في حالة الشك او الطعن؟ وان يعطي مصداقية افضل لادائنا الديمقراطي؟ هل نعتمد كلية على ضميرمن يكلف بالعد؟

واذا كان هناك تأثيرنفسي اجتماعي يكبح حرية الاختيار ألا نحتاج لاسلوب يبطل او على الأقل يقلّص التأثير النفسي الاجتماعي الى حد كبير في اختيار المنفذين؟

صحيح ويجب ان اكون واضحاً الاختيار وآليته لا يتعلقان بمفوضين بسلطة الشعب، فهذه تمارس من قبل الشعب وانما يتعلقان بمن يعهد اليهم بتنفيذ قرارات الشعب. الشعب لا ينفذ قراراته، هذا امر منطقي لا يغير الديمقراطية المباشرة، لكن ايضاً اختيار من ينفذ هو أمر لا يستهان به. الشعب يمكن ان يشكو من سوء التنفيذ، وسوء التنفيذ ينعكس سلباً على فعالية سلطة الشعب ويخل بها لكن من الممكن ان المنفذين إما اختيارهم يجري تحت تأثير ضغوط نفسية اجتماعية بسبب حضور المدفوع به او المتقدم وما يرتبط به اجتماعياً او شللياً، وإما الشعب لا يختارهم حقاً وانما يوكل اختيارهم لمن يكلف بعدّ الأيدي المرفوعة.

اذن ألا يتطلب هذا وذاك اعادة التفكير في آلية الاختيار بما يقلص على الأقل الأثر النفسي الاجتماعي للعلاقات الاجتماعية في المجتمع الليبي، ولا يوكل الاختيار لمن يكلف بعد الأيدي، وان يكون ممكناً عند أي شك او طعن المراجعة والتدقيق؟

سؤال موجه للمؤتمرات الشعبية حتى لا يلقى اللوم على من ليس يلام.

البعض يشكو من ترشيد اللجان الثورية خلال عمليات اختيار امانات المؤتمرات واللجان الشعبية وخلال عمل المؤتمرات ويسهب في تعداد سلبياتها. ومع ان افراد حركة اللجان ليسوا معصومين وليسوا جميعاً منزهين، ولا يستبعد ان افراداً لا يخلصون في العمل وفق التزامهم لكن نظراً لمعوقات اجتماعية ونفسية نتاج موروث سياسي واجتماعي ضارب في القدم. فإن اضعاف حركة اللجان يؤثر سلباً على اداء الديمقراطية المباشرة اكثر من سلبيات ترشيدها المؤتمرات خلال عمليات الاختيار واتخاذ القرار.

لست انكر سلبيات بعض اعضاء الحركة او تبريرها ولكن اقارن بين سلبيات غيابها وفوائد وجودها.

بالطبع نحن نعرف ان اللجان الثورية ليست من صميم النظرية الجماهيرية، انها اسلوب تعامل مع واقع اجتماعي بكل ابعاده بدلاً من الوصاية. وهذا الواقع لم يتغير بعدّ آلي، ما هو الافضل.

الديمقراطية المباشرة تعني ممارسة الشعب للسلطة، لكن في وضع اجتماعي متخلف، ولأنه لا تقبل أي وصاية على الشعب، ولو في فترة انتقالية، كما زعمت احزاب الطليعة. فإن دور حركة اللجان تحرص على ان الشعب يمارس سلطته دون ان تخضع هذه الممارسة لاعتبارات تضر بها، غياب او ضعف الحركة قد يطلق لهذا الاعتبارات العنان.

حركة اللجان رد على ادعاء ان الشعوب لا تحسن ممارسة السلطة، لكن، لأنه لا يمكن انكار الواقع الاجتماعي حيث تمارس الديمقراطية المباشرة، فإن عليها ان تمنع تأثير الواقع حتى لا يعطي مصداقية لهذا الادعاء.

هكذا على الحركة، من ناحية البرهنة، على ان الشعب يحسن ممارسة سلطته وهذا يمنع أي وصاية على الشعب، ومن ناحية اخرى عليها ان تمنع ان الواقع الاجتماعي يضر بممارسة السلطة الشعبية. اذن ليس ثورياً من لا يفقه ولا يتعمق في فهم النظرية الجماهيرية، ويؤمن باهدافها، ويعمل من اجلها.

هذا الدور المفصلي للحركة يجعل القائد يكرر دائماً انه «لا شورى بدون فقه شوري».

اعضاء الحركة من نفس المجتمع، يتأثرون بما يؤثر فيه يواجهون ضغوطات اجتماعية ونفسية ويخضعون لعلاقات اجتماعية. لكن التفقه في النظرية الجماهيرية والإيمان باهدافها، يجعلهم يتجاوزون هذه الوضعية، ويتحولون الى مؤثرين في حركة تقود الى الهدف.

لذلك المطلوب تصحيح وتفعيل حركة اللجان وتوجيهها نحو الهدف منها،

وهو ان يصل الشعب وهو يمارس السلطة الى مرحلة لا يحتاج فيها الى ترشيد، ودون ان تحل محله، لأنه لا يمكن تأجيل ممارسة الشعب للسلطة كما لا يمكن ترك هذه الممارسة فريسة اعتبارات تضر بها، لهذا تكون حركة اللجان الثورية.

انحراف البعض او سوء فهمه، اهداف الحركة واسلوب فهمها او استسلامه لضغوط الاعتبارات الاجتماعية-النفسية او المصلحية، لا ينسحب حكماً سلبياً على كل الحركة وان كان يقتضي ان تظهر الحركة نفسها، وان ترمي الطفيليات بعيداً كسقط متاع ذلك لأن غياب الحركة او ضعفها ستكون له اثار اسوأ حتى من سلبياتها المزعومة على الديمقراطية المباشرة.

موقف -7-

في المجتمع الجماهيري:
القضاء مستقل ولا سلطان عليه

حديث معمر القذافي الى الهيئات القضائية بالمدرج الأخضر يوم الأحد 2004/10/31، اساء البعض فهمه، وربما التمس على بعض آخر، الأمر لا يتعلق ابداً بوضع استقلالية القضاء موضع سؤال، ولا بتعارض مزعوم بين سلطان الشعب وسلطة القضاء وانما يتعلق بتقديم مشروع قانون يعرض على صاحب السيادة السلطان الجماهيري والذي عندما يصدره يصيرملزماً لسلطة القضاء.

هذا يعني ان استقلالية القضاء لا تمس سلطان الجماهير.

مساهمة في هذا، اتقدم بهذا التوضيح النظري استناداً الى النظرية الجماهيرية والى ماهية سلطة القضاء في كل مكان.

مصطلح استقلالية القضاء وشعار: لا سلطان على القضاء اذا لم يحسن فهمها، يرتبان احياناً سوء فهم وحتى سوء تفاهم، خاصة عند العوام وانصاف المثقفين، هؤلاء قد ينظرون الى القضاء على هذا النحو على انه سلطة موازية ومستقلة عن السلطان العمومي في البلد، بينما هذا ليس واقع الحال لا يمكن ان يدير بلد اكثر من سلطان واحد أياً كان شكل هذا السلطان.

اذا اخذنا مصطلح استقلالية القضاء في مفهومه هذا، فإنه لا يوجد ولن يوجد قضاء مستقل عن الدولة، في كل انظمة العالم وأياً كان شكل التفاهم، لأن القضاء يؤدي عمله وفق قوانين تنظم ادائه ودرجاته. كما ان احكامه تصدر ايضاً بناء على قوانين هذه وتلك ليس مصدرها القضاء وإلا فإن هذا لا يقود فقط الى استقلالية القضاء وانما ايضاً الى سلطوية القضاء والتي تتناقض جذرياً مع مهمة القضاء. مهمة القضاء ليست سن القوانين وانما تطبيق القوانين.

القضاء يحكم وفق القوانين والتي ليس هومصدرها واذا كان لا سلطان

عليـه فـإنه يعني لا سلطان فـوق القـوانين لأن القـانون حـالما يسن ويدخل التطبيق ليس لأحد تعطيله إلا مصدره.

هذه القوانـين تصدر بالضرورة من السـلطان السياسي الـشرعي في أي صورة كـان لن اناقش هنا مسـألة الشرعيـة سواء كان بـرلماناً أم مؤتمرات شعبية والتي تعبر بصرف النظر عن اختلالها عن ارادة المجتمع التي تمارس نيابة عنه في النظم البرلمانية ومباشرة في النظام الجماهيري.

هذا يعني ان القـوانين التي يعمل وفقـها وبناء عليـها القضـاء تصدر عن المجتمع حـيث يؤدي القضاء مهامـه وهذا يعطيها الشرعيـة لأنها تصدر عن السلطان السياسي الشرعي ولأنها توضـع مسبقاً بالنسبة للافعال او الوقائع التي تنظمـها او تعاقـيها وحـيث كل مواطن يشـارك فرضاً بالنـيابة عنه او مباشرة في سن القوانين يصـيرشرعياً ومشرّعاً احترامه لهـا، وتطبقها عليه عندما تقتضي الحاجة.

حالما تسن القـوانين، ترتبط بمسألة شرعيـته اسلوب اصدارها وشـرعية الدولة نفسـها، وهذا امـر لا يخص القضـاء. عمل القضـاء يبدأ حـالما تصدر القوانين.

اذا نظرنا الى القضاء من هذه الناحية لا تجده مـستقلاً، انه جزء تنفيذي من الدولة، مؤسسـة من مؤسسات الدولة. ينـظمها ادارياً ما ينظم كل مـؤسسات الدولة مع اختلافـاتها، ويستمد شرعـيته ما يعطي للدولة شرعيـتها، ويمارس عمله ايضاً بناء على قوانين ليس له حق الاعتراض عليها او رفض تطبيقها.

ليس من الغـريب ان نجـد قـضـاة لا يقبـلون بعض القـوانين لكن هذا لا يمنعـهم من تطبيـقهـا. لن أفصل فـي هذا الموضوع لأنه يقـودنا الى تناقض الاخلاق والقانون احياناً.

عندئذ لا يمثل القضاء السيـادة هذه بالضرورة تخص السلطان السياسي

الشرعي وليست موضوع تداوله، القضاء يمكنه محاكمة مؤسسة تابعة للدولة، من مؤسسات الدولة لكنه لا يمكن ابداً محاكمة الدولة، ولا اعرف من العالم نظاماً قضائياً يدعي امتلاك السيادة او مزاحمة البرلمان او الشعب عليها، على العكس يستمد شرعية عملية من السيادة الشرعية في المجتمع، وكما يقررها المجتمع، سواء من حيث القوانين التي تنظمه كما من حيث القوانين موضوع عمله.

ولا اعرف قضاء يزعم انه المرجعية او الدستور، في أي مجتمع المرجعية هي التي يقررها الشعب او البرلمان وليس القضاء. القضاء محكوم بالشرعية حيث يعمل ووفق وبناء على ما تعهد به اليه.

اذن في هذه الاحوال القضاء ليس مستقلاً وليس لا سلطان عليه، انه جزء من الدولة، مؤسسة من مؤسساتها يخضع لما ينظم الدولة ولما تنظمه الدولة، شرعيته تستمد من شرعية الدولة.

لكن استقلالية القضاء وانه لا سلطان عليه لا تعني ما ذكرنا، استقلاليته تقوم في اصدار الاحكام وفق القوانين بحيث لا يمكن لأي جهة فرد او مؤسسة التدخل او التأثير عليه في اصدار حكم معين، في قضية او على شخص.

اذا حدث هذا فإنه يطعن في الدولة، والتي تسن قوانيناً ثم تتدخل في توجيه تطبيقها ووجهته. مثلاً اذا كان شخص مذنباً حسب القوانين لا يمكن لا يجب لأي سلطة تبرئته وحتى حق العفو الذي يمنح احياناً لرئيس الدولة، او الملك او غيره لا يعني تبرئة المذنب، واذن لا يعطل حكم القضاء، لكنه يعفو عنه، وثمة اختلاف كبير اذن بين العفو مع الإقرار بحكم القضاء، وبين فرض حكم من خارج القضاء يبرئ المذنب. هذا التدخل يضر بالعدالة ويطعن في معالجة القوانين ويسيء للدولة، بينما العفو لا يعتبر تدخلاً لأنه ايضاً

اختصاص يحدده القانون.

الدولة هكذا في صالحها استقـلالية القضاء وانه لا سلطان عليه ليس فقط من حـيث اشاعـة العدالة بين المواطنين، وترسـيخ الأمن والسلام الاجـتمـاعي وانما ايضاً في ضبط مـؤسسات الدولة خاصة القمعـية. المواطن، حين يشاهد القوانين تطبق دون تـدخل خارجي، يشعـر بالأمان وبأنه لاجريمة ولا عـقوبة بدون نص.

القوانين تحدد ما هو مجرم وما هي العقـوبة واستقلالية القضاء تعني ألا يكون بإمكان أي جهة تعطيل او تخريب النصوص او التلاعب بها.

للقضـاء هكذا مسؤولـية ثقيلة ان يكون امـيناً على القوانين حـالما تصدر، وكم من القضاة من يعاني في حمل هذه المسؤولية؟

استقـلالية القضاء وانه لا سلطان عليه مـسـألة جد حيوية مهـما اختلفت النظم، وهي في المجتمع الجـماهيري اكثر ضـرورة. هكذا بإمكان المجتمع او الجهة التشريعيـة ان تصدر من القوانين ما تشاء. لكن لا يمكن لأي سلطة او سلطان التدخل في عمل القضاء ما دامت القوانين سارية المفعول.

هذا لا يعطل السلطان ، جمـاهيري اوغيـره لأن بإمكان السلطان ان يعدل ان يغير في القوانين ما يشاء.

استـقلالية القضـاء وانه لا سلطان عليه تعني هكذا انه حـالما تسن القوانين وتصير سـارية المفعول بقرار سـيادي، شعبي او برلماني وتحـوّل الى القضاء للعمل وفـقاً وبناء عليهـا لا يجوز لأي جهة، شـخص او مؤسسـة التدخل. هذا التدخل ان حدث يزيف الارادة العامة وما تصـدره المؤسسة التشريعية، او من له حق التشـريع تناقضه تدخلات جـانبية. ان أي تدخل بين القضـاء والواقعة مـحل النظر والـقـانون يعطل اداء السلطان الشـرعـي، مـؤتمرات او برلمانات. القاضي هكذا يجب ان يكون مـستقلاً ولا سلطان عليه في إحكامـه العلاقة بين

القانـون والواقعة، يجب هـكذا ألا تخضع لأي تأثيـر خارجي، احكام القـضاء، بالطبع، ليست جزائيـة، هناك رقابة ايضاً على القضـاء من داخل القضاء، هناك ايضاً درجات التـقاضي، وكذلك اجهزة التفـتيش القضائي وانما وفق حيـثيات مستمدة من نصوص القانون والواقعة محل النظر.

القضاء يصدر احكاماً، وما يتوصل اليه يستند الى فحص ودراسة الحالة موضوع الحكم، ودفاع المتهم، والنصوص القانونية التي تنطبق على الحالة. حكمه ليس إلا تحديد النصوص التي تنطبق على الحالة، ولهدا ضرورة المبدأ لا جريمة ولا عقوبة بدون نص.

اذن دور القضـاء الشخصي، ليس حاسـماً، انه يتلخص في ايجاد عـلاقة بين حالة جزئية، جريمة قتل، سـرقة ونصوص كلية تنطبق على كل الحالات وليس على حالة واحدة.

في هذا الدور الشخصي ليس لغـير ضمير القضاء الـتدخل، وكل القضاة يعرفون تماماً ما يعنيه هذا وما يسببه من ألم ومعاناة مخافة الخطأ أو إساءة التقدير أو حتى تأثير احوال شخصية.

لكن لإزالة أي التبـاس، يجب التمـييز بين حكم القـضـاة والحكم. حكم القضاة ليس الحكم، عدم التمييز بين الحكم في مفهومه القضائي والحكم في مفهومه السياسي هو الذي يقود الى ظهـور شعارات خطيرة مغرية بقدر ما هي خادعة، مثل الحاكمية لله والحكم بما انزال الله، الحكم القضائي هو دائماً بين متـخاصمين أو متنازعين. والقـرآن يقول اذا حكمتم بين الناس فـاحكموا بالعدل بين الناس هو حكم قضائي. أما الحـكم فهو حكم الناس، كما انه ليس حكماً بين متنازعين وإنما يتعلق بكافة شؤون المحتمع السياسية والإقتصادية والخدمـات. الحكم هكذا امر لا يخص القـضاة، والقضـاء لا يختـار قوانينه، وانما هو امرالناس: وامرهم شورى بينهم.

هكذا الحكم في مفهومه السياسي، ليس الحكم في مفهومه القضائي، اذا رجعنا لفهوم الحكم العام والذي منه يستمد الحكم السياسي، نجده ممارسة السيادة، هذه السيادة يمكن ان يباشرها الشعب ويمكن ان يتنازل عنها لممثليه ولا يمكنها في هذه الحالة التناقض مع حكم القضاء، لأن حكم القضاء لا يكون شرعياً ومشروعاً إلا بناء على ما يصدر عن مؤسسة السيادة.

مع ذلك، القضاء سلطة من حيث ان احكامه ملزمة، ولا يعقل ان يترك للمحكوم عليهم، او لهم حرية الالتزام من عدمه. انه هكذا يمثل ارغاماً شرعياً، لكنه لا يستمد هذه السلطة من نفسه، وليس هو مصدر شرعيته ومشروعية احكامه. انه يستمدها من السلطان السياسي الشرعي وبالتالي لن تتناقض معه ولن يزاحمه.

سلطة لأنه اداة من ادوات الدولة في تحقيق العدالة بين الناس، وتطبيق القوانين، وضبط اداء مؤسسات الدولة الاخرى، فيما يدخل في اختصاصه. ولا يعقل ان مجتمعاً يقيم قضاء لا سلطة له، يصدر احكاماً تترك للمزاج.

على سبيل المثال ليس بالإمكان الإدعاء بأن الخزانة العامة سلطة مناقضة أو موازية للسلطان، انها تقوم بالرقابة على امور الدولة المالية، وعلى اداء مؤسساتها مالياً، وضبط الانفاق. انها هكذا سلطة الدولة في ادارة ماليتها، هكذا القضاء ايضاً سلطة اداة الدولة في تحقيق العدالة.

القضاء اذن الدولة وليس سلطانا موازياً، ويستمد القضاء شرعيته ومشروعيته من شرعية الدولة، عندئذ ليس صحيحاً انه المرجعية او الدستور، لأنه يخضع لنفس المرجعية التي تعطى للدولة شرعيتها. كيف تكون الدولة شرعية؟ تلك مسألة اخرى تهم الشعب وليس اختصاص القضاء.

اذن استقلالية القضاء، ألا سلطان عليه، في هذا المفهوم، مسألة ضرورية جداً بالنسبة لكل نظام، بما في ذلك النظام الجماهيري. خلاف ذلك يذهب

بجوهـر القضاء وقـد لا يبقى منه إلا الشـكل. لكن عندئذ ما حـاجة المجـتمع لقضاء عرضة لكل التـأثيرات وقوانين تطبق على المزاج. بالطبع هذا يتناقض جذرياً مع المجـتمع الجماهـيري. اذن سلطة القضاء هـي سلطة القوانين التي يصدرها المجتمع وليست سلطة فوق او مناقضة للسلطان الجماهيري.

استقلاليـة القضاء هي صون القوانين التي يصدرها السـلطان الجماهيري بحيـث لا يمكن لأحد التـغيير فيـها، او تعطيلهـا لو جزئيـاً او تعديلـها إلا من اصدرها.

هذه الاستقلالية على العكس تعطي المجتمع الجماهيري قوة حتى بالنسبة للمؤسسات الاخرى التي يقيمهـا. هكذا يمكن لأضعف مواطن محاكمة اقوى المؤسـسات. انهـا هكذا ضـمان المسـاواة امـام القانـون، حيث لا يفـرق بين مؤسسات الدولة ولا بين مواطني المجتمع الجماهيري.

هامش:

* الكتاب الأخضر يتحدث عن سلطة الشعب وعندمـا نقول سلطة القضاء فإن هذا يرتب غموضاً لكن اذا نظرنا الى المعنى المقصود من سلطة الشعب وفق فلسفة السـياسة، فإننا نجده يشير الى سلطان الشعب. ذلك لأن السلطان (Pouvoir) أهم من السلطة (Autorité). السلطة في المصطلح التقـليدي مهـما كـان سلطة المطار، الميناء، القـضـاء... الخ. تتـجدد في مهـمامـها واشـخاصـها واختصاصاتها وفق القوانين التي تعـمل على اساسها والتي يصدرها السلطان. هكذا كل سلطة تابعة للسـلطان، هكذا سلطة القضاء لا تـتناقض مع سلطان الشعب، فـهي مستـمدة وخاضـعة لسلطان الشـعب. ولا يتعلق باسـتقلاليـة القضـاء. لقد واجـهتني مشـكلة الخلط بين مفـهومي السلطان (Pouvoir) والسلطة (Autorité)، في محاضرات في بعض الجـامعات الاجنبية. ورأى ايضاً ان الكتـاب الأخضر له مفـاهيمه ومصطلحـانه التي لا يجب ان تؤخذ وفق ما هومـتعارف عليه في العلوم السياسية، سلطة الشعب تعنى حيثما وردت وفق المفهوم التعارف عليه، سلطان الشعب وهذا لا يمنع اطلاقاً وجود سلطات مستمدة من سلطان الشعب.

* انني لا اتحدث عن القـضاء في ليبـيا فقط وإنما عن القـضاء في المجتـمع الجماهيـري ايضاً، نظرياً وليس واقعياً.

موقف -8-

المؤتمرات تقرر، لكن القدرة المالية يمكن ان تجعل القرارات أمنيات: حصان طروادة في الديمقراطية المباشرة

عندما تتحدد آلية اختيار دقيقة وفعالة، تمكن على الأقل من اختيار نسبة معقولة بين كفاءات وقدرات وفق معايير تستبعد الى اقصى حد ممكن، تأثيرالاعتبارات النفسية الاجتماعية والمصلحية والقبلية، تكلف تنفيذ قرارت المؤتمرات الشعبية، فإننا هكذا نوقف عامل آلية الاختيار في موضوع التقصير أو القصور، ولا تصير حجة تبريرية.

لكن بالطبع هذا وحده لا يعني انه لن يكون هناك تقصير أو قصور وان كامل القرارات سوف تنفذ حتى وان صار التقصير أو القصور في حدود يمكن السيطرة عليها، ذلك لأن آلية الاختيار الحالية ربما لا تكون مسؤولة وحدها.

اذا افترضنا استمرار القصور أو التقصير مع تغير آلية الاختيار، فإن علينا ان تبحث عن عامل آخر ونسأل: اذا كان الاختيار موضوعياً ودقيقاً والآلية تستبعد العوامل السلبية، والمنفذون بشكل عام على مستوى من الكفاءة والرقابة والمتابعة فعالة في معالجة السلبيات الشخصية، فماذا يمكن ان يعيق تنفيذ قرارت المؤتمرا؟

سوف ابدأ بحكاية.

جاء زوج الى قاضي يشكو زوجته، ويعدد سلبياتها وسيئاتها قال له القاضي: معكَ حق

جاءت الزوجة الى القاضي تشكو زوجه، وتعدد سلبياته وسيئاته، فقال لها القاضي: معكِ حق.

زوجة القاضي كانت تسترق السمع ادهشها ما سمعت، فسألت زوجها القاضي: كيف يمكن للزوج وللزوجة معاً ان يكونا على حق؟

امام هذه الحجة، لم يملك القاضي إلا ان يجيب وانت ايضاً معك حق.

هل نحن في مثل هذا الموقف؟

نرى المؤتمرات تدين لجـانها الشعـبيـة بالقصور والـتقصـير في تنفـيذ قراراتها، ونسمع اللجان الشعبية ترفع التهمة متعللة بالقدرة المالية. أما نحن فـإننا نرى منطقـيـاً ان المؤتمرات على حق واللـجان الشـعـبـيـة على حق، المؤتمرات اتخـذت قـرارات، لكن القـدرة الماليـة جعلـت اللجان قـاصـرة أو مقصّرة.

هل العلة في القدرة المالية؟ لكن هذه دائماً محدودة.

هل العلة في العلاقة بين القرارات والقدرة المالية؟

سأقص حكاية اخرى.

احد المتـعاملين مع البـورصة استـقبل على شاشـة هاتفه النقـال رسالة تخبـره ان اسـهمـه ربحت في البورصة آلاف الدولارات. الرجل طار فـرحاً، اسرع الى زوجته ليصحبها الى السوق لتشتري فستاناً تمنّته طويلاً، ثم الى مطعم فاخر واكمـلا السـهرة الاحتفالية فـي مرقص، وفي كل هذا كان يسدد بواسطة بطاقته المصرفية.

لكنه لم يهنأ بفرحته طـويلاً، رسالة اخرى ابلغته ان اسـهمه خـسرت اكثر مما ربحته، وحسابه في المصرف صار على الاحمر، مديوناً.

هل منا من يتصور نفسه يدخل سوقـاً، ويكدس السلع دون معرفة اكيدة بما يملك من نقود؟

عندئذ سلم الاولويات ينهار ويخاطر بأن ما كـدسه من سلع يفوق جداً ما في جيبه من نقود.

هكذا يمكن ان نطرح العـامل المالي ليس من حـيث كـميـة المال، وإنما من خلال علاقته بقرارات المؤتمرات .

المنفذون يبررون القصور بأن القرارات اوسع من التغطية المالية، ما يعني ان جـزءاً من القرارات يكون بدون غطاء مـالي، والمؤتمرات لم تقـرر إلا لكي

تنفذ قراءاتها، وإلا فإنها سوف تشك في سلطتها وفي ملكية ثروتها.

هل نترك الشك يستفحل أم نعالج الاسباب؟

لا شك عندي. وعند كل مبتدئ في الاقتصاد، ان أي قرار يرتب تكاليف مالية حتى لو كان هذا القرار يتعلق بتغيير اسم لجنة شعبية أو حتى اسم شركة. اذن من الممكن ان قصور التنفيذ يترتب على ان تكاليف القرارات تفوق القدرة المالية، وان الأولويات تحددت دون معرفة بالقدرات المالية الفعلية، وعند التنفيذ تصطدم القرارات الشعبية، لازمة التنفيذ بالقدرات المالية.

شخصياً عاينت هذه الوضعية خلال عملي كأمين لجنة شعبية عامة، من ناحية هناك قرارات المؤتمرات واجبة التنفيذ، وانا على رأس لجنة شعبية لهذا الغرض، ولم يكن حتى من المصلحة الشخصية ان أقصّر في تنفيذها. لكن من ناحية اخرى عندما انظر في المخصص للقطاع في الميزانية العامة، اجد ان لا مفر من التقصير او القصور، واكثر من هذا ان المساءلة تجري وفق قرارات المؤتمرات وليس وفق ما خصص للقطاع في الميزانية.

هذا يرتب.

1 – شعور المؤتمرات الشعبية بأن قراراتها لم تنفذ، هذا حكم عام خاطئ، لكنه يعبر عن حالة نفسية. بالنسبة للمؤتمرات اذا لم تنفذ كل قراراتها، فإنه يعني ان قراراتها لم تنفذ. القصور هكذا يحجب الانجاز.

2– هذا ينعكس سلباً على فعالية المؤتمرات وعلى حضورها.

3– يجبر المنفذين على الاختيار بين ما ينفذ وما لا ينفذ في اطار مالي محدد، احياناً عن صدق واحياناً ربما مجرد حجة.

4– هذا الاختيار نفسه ينعكس سلباً على اداء المؤتمرات وربما تستنتج ان ما ينفذ ليس هو ما تطلب تنفيذه، لأن اولويات الاختيار عند المنفذين لا تعكس اولويات المؤتمرات.

5- الاختيار بين ما ينفذ وبين مـا لا يمكن تنفيذه، يحدث ثغرة في السلطة الشعبية عندما تقرر المؤتمرات، لكن الـقدرة المالية تجعل المنفذين مع افتراض حسن النية يختارون ما ينفذ.

6- ان الشعب يظلم نفسه وينفذ الثقة في اختياراته عندما تتوالى الادانات بالتقـصير أو الـقصور، وتعطى فـرصة لشبـهات اخـرى تتحول من كـثرة ترديدها الى حقائق.

لكن ليس من المعقول ان كل اللجان الشعبـية قاصرة أو مقصّرة ولا يمكن الطعن في ذمة كل مـن تولوا مسؤوليـات تنفيذية، وإلا صـار الفساد قـاعدة واساء الديمقراطية المباشرة.

هذه الوضـعـية ذات تأثير سيء على سلطة الشعب، واذا لم تعـالج سيظل الشعب يرمي اللجان بالقصور والتقصير، لكن مهـما غيّر فيها، فإن القصور والتقصير يستمران قاسماً مشـتركاً. أما اللجان فإنها تتحجج بالقدرة المالية ورغم مـا يكون من انجـازات، فـإن الشـعب ربما يراها ليـست من اولويات المسألة، في نظري لا تتعلق بسلطة الشعب فهو صاحب السيادة الممارس لها، واللجان الشعبية ليست خارج سلطة الشعب، الشعب هو الذي اختارها ومنه تستمـد كامل شرعيتـها. المسألة بكل بساطة تكمن في العـلاقة بين القرارات والقدرة المالية وليس في القدرة المالية في حد ذاتها.

اذن مثلما عالجنا آلية الاختيار، يجب معالجة العامل المالي.

لماذا لا نراجع اسلوب اعداد الميزانية العامة؟

بالطبع التنفـيـذ يتم في اطار ميـزانيـة تصدر عن المؤتمـرات الشـعـبيـة، الميـزانية الماليـة تعد وفق المتـوقع ماليـاً خلال العـام، فهي تأخـذ بالاعتـبار ضرورة التوقـعات العملية. وتعـد مشروعاً من قبل المطلعين بـحكم الوظيفة على مـجرى الامـور الماليـة وموارد الدخل وتـصدر مع قـرارات المؤتمرات

الشعبية، مصاغة في مؤتمر الشعب العام.

اسلوب وضع الميزانية الذي يظل يعمل به في نظام الديمقراطية المباشرة، يبدو انه لا يناسبها ورتب ان القرارات تتخذ في مستوى المؤتمرات الشعبية، فتقرر هذه ما تراه احتياجاتها دون معرفة بالحدود المالية المتوقعة عملياً.

بينما في اعداد مشروع الميزانية يجري الاهتمام بالموارد المالية اكثر من القرارات، وحتى عندما تناقش المؤتمرات مشروع الميزانية، فإن هذا يتم مستقلاً عما اتخذته من قرارات.

ليس من العدل ولا من المنطق ان نلوم الذين يعدون مشروع الميزانية، على انهم يأخذون بالتوقعات العملية للموارد المالية، فهذا امر لا حيلة لهم فيه، ولا تستطيع فيه شيئاً حتى المؤتمرات. الميزانية تظل محكومة بالتوقعات المالية.

لكن هذا لا يمنع ان اعداد الميزانية يجري مستقلاً عن القرارت، وليس من الديمقراطية المباشرة ان يعهد لمن يعدون مشروع الميزانية باستبعاد من ليس له تغطية مالية من قرارات المؤتمرات، كما ليس من الممكن اعداد الميزانية وفق القرارات، تنمية القدرة المالية لتواكب القرارات ليس امراً سهلاً، وعلى كل حال ليس آنياً.

لكن المؤتمرات حيث تقرر لا تأخذ في الاعتبار التوقعات المالية، هذه امور معقدة جداً وفنية تطال مجالات احياناً خارج السيادة.

عندئذ القرارات تتخذ في المطلق، ويمكن جداً ان تفوق الهدارات المالية، لأن المؤتمرات تقرر دون معرفة مسبقة الحدود المالية التي يجب ان تقرر في اطارها.

ماذا لو عكسنا الاجراء؟

هل من المستحيل ان يلم الشعب بقدراته المالية، ولو المتوقعة مسبقاً قبل اتخاذ القرارات؟

من منا يذهب الى السوق قبل ان يحصى ما في حينه من نقود وقبل أي قرار؟

شخصياً لا أرى ذلك مستحيلاً بل ممكناً جداً، هكذا قبل ان يقرر أي مؤتمر يجب ان يعرف الحدود المالية التي يمكنه الحركة في اطارها.

مثلاً اذا عرفنا ان الدخل المتوقع 6 مليار دينار، فإن الشعب بشكل خاص يمكنه اتخاذ قرارات لا تتجاوز تكاليفها الدخل المتوقع.

هذا يقود الى:

1- ان الشعب هو الذي يحدد اولوياته عملياً من خلال ما يمكن تغطية تكاليفه، وما لا يمكن عندما تعرف ان في جيبك 100 دنيار فإنك تحدد اولويات انفاقها، الاولويات يمكن ان تتغير وفق الدخل المتوقع.

2 - عندئذ لا يترك تحديد الاولويات لمزاج اللجان الشعبية.

3- الشعب يعرف ان ما قرره يقابله تغطية مالية، عندئذ تزول حجة القدرة المالية، الممكن استخدامها في تبرير قصور او تقصير اللجان الشعبية وتتضح المسؤولية وينكشف حصان طروادة.

4- هذا يعطي المؤتمرات فعالية الاداء ويجعل الحضور ذا جدوى ويحقق توزيع الثروة على اصحابها، من اصحابها ويمكنهم من التصرف فيها.

اذن على خلاف الاسلوب التقليدي الذي يضع الميزانية، اخذاً في الاعتبار فقط توقعات الموارد، وبناء على ذلك توزع على القطاعات وعلى الشعبيات ما يدخلها، احياناً في تناقض مع قرارات المؤتمرات. مع ان الميزانية هكذا هي قرار المؤتمرات. يمكن ان يجري توقع الدخل سواء من الموارد السيادية اوغيرها، وهي عملية فنية لا شك يعهد بها لمختصين، وليس في هذا ضرر على السلطة الشعبية، ثم يجري توزيع هذا الدخل وفق معايير تضعها المؤتمرات الشعبية نفسها، على الشعبيات وعلى القطاعات واللجان العامة.

البعض سوف يعترض بأن المؤتمرات تعرف قيمة الدخل، ويرى ايضاً من السهل اعلامها به في كل حين، لكن اقول هذا لا يكفي، الدخل العام لا يعني ما يخصص لهذه الشعبية أو تلك أو هذا القطاع أو ذلك. وبالتالي سوف تظل هذه المعرفة بدون تأثير عملي في اتخاذ القرارات. المقترح ليس فقط معرفة الدخل العام وانما ايضاً ما يخصص منه فعلياً لكل شعبية، ولكل قطاع. هذا فقط يلزم بأن القرارات تكون في حدود ما هو مخصص.

مثلاً اذا افترضنا ان الدخل العام ،قاعدة الميزانية، 6 مليار دينار، قسم منه يوجه لتغطية قرارات المؤتمرات بالشعبيات وخدماتها المحلية، ولنفرض انه 4 مليار دينار، توجه لما يتعلق بالشأن المحلي للشعبيات.

هذا ايضاً لا يمكن بل يجب ايضاً توزيعه على الشعب على اساس معايير تحددها المؤتمرات الشعبية.

مثلاً: عدد سكان الشعبيات.

حالة الموارد الذاتية

الحاجة اكثر الى التطوير والتنمية.

هكذا تكون حصة شعبية طرابلس وبنغازي .. الخ محددة.

مؤتمرات كل شعبية تعرف عندئذ الحدود المالية الممكن التحرك في اطارها.

قسم آخر يخصص للقطاعات الوطنية، لجان شعبية عامة وقطاعات عامة اخرى، أي يوجه لتغطية قرارات المؤتمرات الشعبية وخدماتها على المستوى الوطني. ولنفرض 2 مليار دينار، المؤتمرات الشعبية تحدد ايضاً معايير توزيع هذه الحصة بين اللجان الشعبية والقطاعات العامة.

هذا يتطلب، بالطبع، تمييز واضح ودقيق، بين ما هوخاص باللجان الشعبية للشعبيات ويدخل تنفيذه في اختصاصها ومن مسؤوليتها، أي ما

هو شأن محلي وبين ما هو متعلق بـالمستوى الوطني ويدخل في اختصاص ومسؤوليه اللجان الشعبية والقطاعات العامة.

ان التمييز الواضح اضر بالسلطة الشعبية وخلق منافسة هروب أو تهرّب من قرارات المؤتمرات، عندمـا تتقـاذف لجان الشعـبيات واللجـان الشعبـية العامة المسـؤولية. اذ تتنازع الاختصـاص، فإنها حيرة المواطن في مـواجهة حصان طروادة.

عندما تحدد لكل شعبـية وفق معايير تضعها المؤتمرات الشعبـية حصتها من الدخل، أي الميزانية، فإن للمؤتمرات بعـد ذلك ان تقرر اوجه انفاقها بما لا يتجـاوز هذه الحصة مـثلاً شعـبية ممن خـصص لها 500 مليون دينار، لها انفاقها وفق احتياجاتها.

هذا سوف يغير في اولويات الشعبيـة، بناء حديقة لا شك امر جيد لكن اذا كانت الحصة لا تكفي لبناء حديقة ومدرسة فإن الاولوية تصير بناء مدرسة. إنما اذا كان المخـصص مجهـولاً قبل القرار، فإن الحـديقة والمدرسة مـعاً يعدان اولوية.

وحيث ان القدرة المـالية لا تسمح بأن اللجنة الشعـبية للشعبـية هي التي تختار احدى الاولويتين.

القـرار الشعـبي لا يجب ان يجـري في فـراغ، ولا يمكن ان يكون مجـرد امنيات تحـبطها القدرة المالية، وانما يجب ان يكون قـراراً مبيناً على مـعرفة مسبقة بالقدرة المالية.

– هذا يسمح بأن ما يقرر ينفذ فعلاً ولا بحجة عدم الوفرة المالية.

– المؤتمرات الشـعبـية هي التي تخـتار وتحـدد اولوياتها، ولا يتـرك هذا للمنفذين، مما يحدث ثغرة في سلطة الشعب، ويدخل حصان طروادة.

– ان شعـور القهر والاحـباط الذي تمارسه القـدرة المالية المجـهولة عند

القرار يزول عندما تختار المؤتمرات ما هي قادرة فعلاً على تنفيذه بناء على معرفة بقدرتها المالية الفعلية.

– لا بد للمؤتمرات من توجيه حصتها استجابة لحاجاتها ووفق اولوياتها.

– اذا تجاوزت مؤتمرات شعبية ما حصتها فإن هذا يكون واضحاً لها، ويمكن عندئذ:

1– إما مساعدتها في مؤتمرات اخرى اذا كانت الضرورة تقتضي ذلك المساعدة عندئذ تعبر عن تكامل وطني وليست حقاً.

2– او عليها تغطية التجاوز ذاتياً.

أما بالنسبة للجان والقطاعت العامة على المستوى الوطني فإن تحديد حصصها يجري على نفس المنوال، وفق معايير عامة تحددها المؤتمرات الشعبية وفق الاولويات التي تقررها، وقرارات انشائها، ويتولى مؤتمر الشعب العام توزيعها على اللجان والقطاعات العامة، وبناء على ذلك تتخذ المؤتمرات القرارات ويجري تحديد الاولويات.

المسؤولون بالقطاعات العامة يشعرون احياناً بالتناقض عندما يطلب منهم اعداد مشروعات ميزانيات قطاعاتهم وفق مهامها ومستهدفاتها، لكن صدور الميزانية يحدث بتراً احياناً عميقاً ويكون الفارق احياناً كبيراً بين مشروع الميزانية والميزانية العامة، وشاع بينهم اسلوب: ضخم الميزانية لكي تحصل على ما هو معقول.

لماذا الفارق بين مشروع ميزانية قطاع والميزانية المعتمدة له؟

ببساطة، وهذا منطقي، لأن الميزانية تأخذ في الاعتبار المتوقع مالياً فعلاً، اكثر مما تأخذ في الاعتبار مهام ومستهدفات القطاعات، مما يجعل من الظلم احياناً مساءلة ومحاسبة المسؤولين في اللجان والقطاعات العامة من قبل

المؤتمرات الشعبية، وفق قرارات المؤتمرات والمهام والمستهدفات لكل قطاع. بينما الميزانية الفعلية لا تأخذ كل هذا في الاعتبار.

المساءلة يجب ان تكون وفق الميزانية لكن تكون عادلة.

اذن لماذا لا نحدد حصة كل قطاع اولاً، وعليه بعد ذلك اعداد خطة عملية وفق ما يتوفر فعلاً؟ ان هذا يوفر الجهد ويحسن الاداء ويحدد المسؤولية ويجعل تحديد الاولويات اكثر منطقية.

ان اولوياتي عندما يكون في جيبي مئة دينار ليست هي نفسها عندما يكون 1000 دينار، لكن المشكلة احياناً اننا نعمل على اساس 1000 دينار بينما المتوفر فعلاً 100 دينار.

الاسلوب التقليدي في وضع الميزانية، يجعلنا نقرر في فراغ او مجهول، بينما الميزانية تعد وفق التوقعات الفعلية وليس وفق القرارات. هكذا يبرر التناقض بين ما يزيد وما هو ممكن، وعند التنفيذ نصطدم بالواقع المالي.

الخطر هنا ان هذا يمكن ان يؤخذ على الديمقراطية المباشرة وليس على عدم توافق ما تقرر، أي ما نريد مع الممكن مالياً تنفيذه. وهكذا كل قرار لا تقابله تغطية مالية يصير امنية وليس قراراً.

ربما لا احد يتمنى القصور أوالتقصير، لكن الواقع المالي لا يرحم.،

الاسلوب التقليدي يتوافق تماماً، مع نظام سياسي، حيث تعدد الميزانية، ويتخذ القرارات على نفس المستوى، الحكومة والبرلمان، هذا الاسلوب لا يتوافق مع سلطة الشعب، ان اتخاذ القرارات بمعزل عن القدرة المالية الفعلية، واعتماد الميزانية، مستقلة عن القرارات، حتى وان كان اصدار الميزانية من المؤتمرات الشعبية يؤدي الى عدم توافق يكون احياناً حصان طروادة.

الاسلوب المقترح يجعل عدم التوافق بين القرارات والميزانية من اختصاص المؤتمرات الشعبية، أما ان هذه تستبعد من قراراتها ما لا يمكن

تنفيذه مالياً، أو عليها تدبير امر تغطيته مالياً.

كما ان تحديد الاولويات هكذا يرجع ايضاً الى المؤتمرات الشعبية وفق الغطاء المالي المتوفر.

ان الصيغة التي تصدر بها بعض قرارات المؤتمرات: «وفق ما هو متوفر حاليا» تعطي صلاحيات للجان التنفيذية لا تبعد كثيراً من التفويض. إنما تعطيها صلاحيات الاختيار بين قرارات المؤتمرات وتحديد الاولويات، وهذا امر لا يستقيم مع سلطة الشعب.

بالطبع عندما تحكم قراراتنا القدرة المالية، ستكون قراراتنا أقل طموحاً وأقل مبالغة، لأن حدود التغطية المالية واضحة امامنا، لكن ما يميز هذا الاسلوب هو ان ما يقرره ينفذ فعلاً ويجعل التقصير أوالقصور ان حدث، واضحاً ويزيد حجة القدرة المالية التي صارت حصان طروادة في الديمقراطية المباشرة.

إن الشعب في مدرسة الديمقراطية المباشرة يتعلم كيف يقرر ويحدد اولوياته، ليس من فراغ، وانما في اطار ما يتوفر لديه من تغطية مالية، وهو يمارس الديمقراطية المباشرة.

السلطة الشبعبية ليست عصا سحرية، وأن نمارس الديمقراطية المباشرة، لا يعني اننا نحقق كل ما نريد وإنما ان نحدد بحرّية أوجه انفاق ما نوفره مالياً.

لا مفر من ان القدرة المالية تضع لنا حدوداً علينا اذن، من ناحية تطوير قدراتنا المالية، لكن في كل الاحوال لا يمكننا القرار إلا في حدود مالية معينة.

هكذا عصفور في اليد خيرمن عشرة على شجرة، وليس لنا ان نرتب امور حياتنا على عشرة عصافير فوق شجرة ونترك ما بيدنا يفلت فنعاني الاحباط ونطعن في انفسنا.

المبدأ الذي ينطلق منه المقترح بسيط، وواضح ان تعرف المؤتمرات الشعبية قبل القرار، الحدود المالية التي يجري في اطارها القرار مسبقاً قبل أي قرار.

المسألة منطقية جداً وعقلانية حتى لو نظرنا في سلوكنا الشخصي، اذا كان عقلانياً عندما نريد اتخاذ قرار ما فإن علينا معرفة قدرتنا الفعلية على تنفيذ القرار، لأن القدرة الفعلية يمكن ان تجعل منه أمنية وليس قراراً. القدرة هنا على الأقل تعني معرفة الحدود المالية التي تتحرك وتقرر المؤتمرات في اطارها، بدون هذا اخشى ان بعض القرارات على الأقل تصير أمنيات، وانّ ما ينفذ فعلاً ودائماً هو ما يتوافق مع القدرة المالية.

القدرة المالية ليست دائماً ونسبياً موضع قرار. بالطبع يمكن ان نقرر زيادة القدرة المالية وفرضنا أن هذا ممكناً. لكن في كل الاحوال القدرة المتحققة فعلاً، في كل حين تحكم قراراتنا، ويجعلنا هذا ان لم نعيه، في تناقض يحبط العزائم بين قراراتنا وما ينفذ منها ويعطي اجبارياً اللجان صلاحيات ليست من ماهيتها ويرتد سلباً على السلطة الشعبية ويطعن في كل لجاننا الشعبية.

اخيراً ان ما أذهب اليه ليس قطعياً، بل مجرد دعوة للتفكير في سبيل ابعاد حصان طروادة من مؤتمراتنا الشعبية.

موقف -9-

الرقابة على اداء الدولة؟!

ما لا شك فيه ان الرقـابة اختصاص اصيل للمؤتمرات الشعبـية وفق مبدأ رقـابة الشعب علـى نفسـه، في نظام الديمقـراطية المبـاشـرة، لكن كمـا ان المؤتمرات تعهد بالتنفـيذ للجان شعبـية تختارها، فإنها عـهدت بالرقابة على التنفيذي لجهاز يتـولاها. ذلك بسبب مقتضيات التنفيـذ نفسها والتي تتطلب ضرورة مـثل هذه الرقابـة، اذ لا يعقل، وليس من الممكن ان تتـابع المؤتمرات الشعبـية مجتمعـة، مجريات التنفيذ، والمعـاملات المالية والمحاسبـة والعقود وغيـر ذلك من المعامـلات التنصلية والمعـقدة، والتي تتطـلب الرقابة عليـها، متخصصين ومتفرغين. هكذا وجود جهاز رقابة على التنفيذي لا يدخل بمبدأ الديمقراطية المباشرة.

لكن عندما عهدت المؤتمرات الشعبيـة بالرقابة على التنفيذي لجهاز رقابي في مسـتوى وموازي للجـان التنفيـذية، يمارس عمله استـناداً الى القوانين والقرارات الـصادرة عن المؤتمرات الشـعبيـة، فإنهـا اغفلت نوعـاً مهـماً من الرقابة لم يشمله الاخـتصاص المسند للجهاز الـرقابي، وليس مؤهلاً له. ولم تحدد المؤتمرات الشـعبية اسـلوباً اخراً للقيام بـه. هذا النوع من الرقابة وهو جزء اساسي في رقـابة الشعب على نفسه، يبـدو حالياً غائبـاً، وهو ما يقود احياناً الى التباس المهمة الرقابية حين يطلب من الجهاز الرقابي ما لم يختص به، انه الالتباس بين الرقابة الادارية المالية التنفيـذية وبين الرقابة السياسية. القضـايا والتجـاوزات الناتجة عن الرقـابة على التنفيـذي يجب ان تحال الى القضاء اكثر مما تستدعي العرض على المؤتمرات الشعبية.

اذا تفحـصنا المهمـة الرقابية وفق مـبدأ رقابة الشـعب على نفسـه نجدها متساوية.

أولاً: الرقابة على تنفـيذ القوانين واللوائح والقـرارات في حالات مخـتلفة وفي كل مجـال على حدة أي مجـزأة وفق الخدمات والادارات والمؤسـسات.

هذه تتعلق في الغالب بالمســائل الاجرائية العملية، وتتطلب معلـومات مفصلة ومتخصصـــة احياناً جداً ومعقدة، مما استدعى متـخصصين يتولون الرقابة في مقابل اللجــان النوعية التنفيذية، واقـتضى ذلك وجود جهاز مـتخصص يعمل به موظفون متخصصون، يتكفل بالرقابة ومتابعة في هذا المستوى.

ثانيـاً: لكن رقابة الشــعب على نفـسه لا تنحـصـر فقط في الرقــابة على التنفـيـذي في هذا المســتوى. هذه الرقــابة تقـضي على القـضــاء اكثـر مما تســتدعــي العرض على المؤتمـرات. ما وراء هذه الرقــابة يوجـد اداء الدولة والذي يتعلق ايضاً بالقوانين واللوائح والقرارات في كليتـها، ومدى انسياقها اوتضاربها، وبما اذا كان اداء الدولة في حملته يحقق الاهداف المحددة لها.

هذا المســتوى ليس المســتوى الســياسي الخالـص والذي هو اختـصاص للمـؤتمرات الشعبـية، لكنه ايـضاً ليس الرقابــة على التنفيـذ مجزأ، الـرقابة التفصيليـة الممارسة من قبل الجهاز الرقابي تجري بشكل تفـصيلي ومجزأ، وهو امر ضروري، بينما ثمــة حاجة الى رقابة ما وراء التفــاصيل وما يجمع كل التنفيذي، أي الرقابة على اداء الدولة في كليته.

مثلاً: التعليم: يمكن لجهاز الرقابة مـتابعة الاجراءات والتطبيقات في حقل التعليم، وهكذا في مـجال المالية والاقتـصاد والزراعة والصناعة والســياسة الخارجـية والعـدل... الخ. اضافــة من ناحيــة اخرى الى رقــابة الاداء الكلي للتعليم والماليـة والاقتصاد والعدل والســياسة الخارجيــة .. الخ معاً، لأن كل منها يمكن ان يعمل جـيداً، يمكن منفصلاً عن غيره كـما يمكن ان يكون سبب اختلال في الاداء الكلي للدولة.

ان المهمة الرقابية في المستوى التنفيـذي يقوم بها موظف متخصص غالباً له حـدوده في الاطلاع مهـما اعطي من صــلاحيــات وحصــانات، ويمكن ان تغيب عنه امور، أما لأنها ترتبط بجهات اخرى او ذات علاقة بالمستوى الكلي،

أو إنه لا يملك الأهلية السياسية للرقابة والإطلاع.

لذلك فإن النوع الثاني من الرقابة لا يتطلب موظفاً عـمومياً يقوم بالرقابة وفق وضعـه القانوني كـموظف، وانما رقابة ذات صـبغة سـياسـية تراقب السياسيـات في المجالات المختلفة والسياسـة العامة للدولة، وهذه لا يمكن ان يقوم بها إلا اعضاء المؤتمرات الشعبية وبهذه الصفة فقط.

ان اللجان الشعبـية التنفيذية يمكن ان تظلم عندما تراقب في اداء مـهامها التنفـيذية انطلاقـاً فقط من القـوانين واللوائح المنظمـة لعملهـا، دون اعتـبار لمسـائل اخرى تؤثر في ادائهـا وفي عـملها، كـمـا لا يمكن الركون فـقط الى تقارير وردود الـلجان الشعـبيـة مقارنة بالتـقارير الرقـابية ما بـين تقارير الرقابة وردود اللجان الشعبية، ثمة امور تحتاج الى حسم.

الضرورة يمكن ان نعـرضها كما يلي: هناك مـا يشبه ادعاء عـام – جهاز الرقـابة – وهناك ما يشـبـه متـهم – اللجـان التنفيـذية – لكن الشـعب في مؤتمراته لا يمكنه قـبول دعاوى الادعاء على عـواهنها، ولا إعطاء مصـداقية مجـانية للجـان التنفيـذية. عندئذ تظهر الحـاجة الى طرف يحـسم الأمر بين الإدعاء والمتهم، ويمكن للشعب من اصدار احكام عادلة.

اذن الأمر يقتضي جهة رقابية سياسية تتمتع بحصانة سياسية وخبرات كافية دون ان تكون جهـازاً سياسياً. إنها مجرد اداة رقابية سـياسية تساعد المؤتمرات الشعبية في ضبط اداء الدولة، كمـا ان جهاز الرقابة على التنفيذي يساعد المؤتمرات في ضبط التنفيذ.

ان الضعف واحيـاناً التخبط في الرقابة على التنفيذي، وربمـا اقول عجز القضاء عن حـسم موضوعات كثيـرة، يمكن ان يكون غياب رقابة سيـاسية عامـة على السياسـات، خاصة ما بـين اجتماعـات المؤتمرات الشعبـية، وإن سلبيات التنفيذي يمكن ايضاً ان تعكس غياب اوعدم وضوح السياسات التي

يعمل فرضاً في اطارها.

صحيح الرقابة السياسية هي اختصاص اصيل، في الديمقراطية المباشرة، للمؤتمرات الشعبية باعتبارها ممارسة السيادة، لكمن اجتماعات هذه المؤتمرات متباعدة، وطبيعة اعضائها، وعدم القدرة احياناً، ولو بسبب عامل الوقت على الاطلاع على هيئات كثيرة، ودراسة ملفات متعددة، ما يتطلب مساعدتها بلجان رقابة السياسات والقوانين واداء الدولة في عمله، وطلب ردود على اسئلة ومعلومات. ومن ثم تقدم تقاريرها الى المؤتمرات الشعبية، هكذا هي ليست إلا رقابة سياسية للمؤتمرات الشعبية.

هذا يعني اعادة تنظيم أمانة مؤتمرالشعب العام، بإدخال هذا النوع الرقابي على السياسات وعلى القوانين واللوائح نفسها ومدى استجابتها مفردة او معاً للهدف منها، وللهدف العام، ومتابعة الاداء السياسي ما بين اجتماعات المؤتمرات الشعبية.

لقد انشغلنا كثيراً بالرقابة على التنفيذي، وخاصة بالمسائل المالية، لكن تجاهلنا احياناً مكّن المرض وهو السياسات والقوانين والاداء الكلي للدولة.

لكن هذا النوع الرقابي، لكي لا يغير مزاجياً، يتطلب لكي يحقق الهدف منه قانون اساسي يحدد الاهداف والحقوق والواجبات بكل اشكالها، ومؤسسات الدولة، والاختصاصات، سواء حقوق الدولة وواجباتها، كما حقوق الافراد وواجباتهم، وعلاقات مؤسسات الدولة بعضها ببعض.

اذا كانت الرقابة على التنفيذي تقوم على اساس القوانين واللوائح الصادرة عن المؤتمرات الشعبية، فإن الرقابة على السياسات وعلى اداء الدولة يجب ان يقوم على قانون اساسي تصدره ايضاً المؤتمرات الشعبية.

أنا كمراقب بسيط، اشعر احياناً بوجود تناقض وتعارض بين القوانين واللوائح، وبين قانون وقانون، أو اللوائح فيما بينها، هكذا اللائحة التي تنظم

عمل جـهة ما، يمكن جداً ان تتـعارض مع تلك التي تنظم جهـة اخرى. ونجد انفســنا هكذا احيـاناً في وضـع غريب: كل واحـد على حق وعلى باطل، وهذا يشل الاداء الرقابي.

لا يمكن حسم هذا الأمر الغريب إلا بمسطرة كلية، يصيـر ما يخالفها غير شرعي، وبناء عليهـا تجري رقابة السياسـات والقوانين والاداء الكلي للدولة الجماهيرية.

هكذا لجـان رقابة الســياسـات، مزودة بمسطرة كليـة، قانون اســاسي، مرجعـية يمكن ان تكون اداة فعالة في يد المـؤتمرات الشعبية، عنـدها تتجدد الدولة الجماهيرية ويضبط الاداء.

موقف –10–

من يراقب ماذا؟

نسمع ونقرأ عما يدعى قرار سياسي واجراء سياسي.. الخ يصدرعن الدولة، أو تقوم به الدولة، داخلياً أو خارجياً، ما يراد منه جعلنا نفهم ان الصفة سياسي تعفي الدولة من أي تفسير أوتبرير، فماذ يعني هذا؟ وما طبيعة السياسي؟ وما هي العلاقات السياسية ؟ وفيما تختلف عن العلاقات الاجتماعية؟

يمكن مبدئياً تعريف العلاقات السياسية بأنها تلك العلاقات سواء بين الدول أو بين الدولة ومواطنيها أو بين المواطنين التي تتص بالآتي:

1- مقننة على مستوى المجتمع أو مستوى الدولة واعية ومقصودة، أي انها وضعية.

2- متجسدة في مؤسسات سواء على المستوى الوطني أو الدولي.

3- تدخل فيها الدولة النظام السياسي، القانون وسيطاً بين اعضاء المجتمع أو المؤسسات الدولية بين الدول.

بينما العلاقات الاجتماعية تتميز عن العلاقات السياسية باعتبارها علاقات بين اعضاء المجتمع بما يلي:

1- إنها علاقات مباشرة تخضع لمبادرات افراد المجتمع.

2- تدخل النظام السياسي،القانون، الدولة إما غير موجود أوبشكل غير مباشر لا يكاد يظهر.

3- معيارها واداة ضبطها اعتيادياً أعراف وتقاليد وعقيدة المجتمع كما إنها تكون احياناً فرصة نشوء تقاليد وأعراف.

العلاقات الاجتماعية هي تلك التي تنشأ بين اعضاء المجتمع في حالات العمل والانتاج وكسب المعيشي والاستملاك في الحقل، في المدرسة وفي الشارع وحيث يلتقي افراد المجتمع يتبادلون منافع او يمارسون هوايات وفي المناسبات.

ومع أن جـزء مهم من هذه المجـالات منظم قانوناً، أي تظهـر فيـه الدولة وسيطاً، إلا ان جزء مهم ايضاً يظل من غير الممكن اخضاعه لتقنيات قانونية.

هكذا العلاقـات الاجتماعـية مع ان جزء منهـا غير مقنن، إلا إنهـا جزء من العلاقات السـياسية وأياً كان المذهب الليبـرالي عموماً يستبـعدها عن المجال السياسي وعن اختصاص الدولة حجـة ان جزء منها مباشر ولا يمكن تقنينه في مواد قانونية. لا ترتب استبـعادها من المجال السياسي، ذلك لأن جزء من العلاقات السياسية ايضاً غير قابل للصياغة في مواد قانونية.

قلنا في بداية تعريفنا ان العلاقـات السياسية تكون مقننة ومـتجسدة في مؤسسات، وتدخل فيها الدولة وسيطاً بين اعضاء المجتمع، لكن هذا التعريف لا يمكن قبوله بدون تحفظ.

في العلاقات السياسية، حين تخضعها للتحليل نميز نمطين:

1- نمط يخضع تماماً لتقـنينات ونظم - قوانين ولوائح - وقابل للتنظيم. القانوني، وهي تحكم سلوك الدولة كما تحكم سلوك اعضاء المجتمع، ويمكن في كل الاحوال الرجـوع الى القوانين واللوائح لتـقييم هذا الـسلوك سلباً أو ايجاباً، وبالتالي نعتـبرها علاقات ادارية اكثر منها سيـاسية. الصفة الإدارية تغلب على الصفة السياسية، المسـؤول في أي مؤسسة أو جهاز يطبق قانون ولوائح، والموطن يطبع قانون ولوائح أو يعـترض وفق القانون واللوائح، في هذا المسـتوى من الـعلاقـات لا يوصف سلوك المسـؤول ولا سلوك المواطن بالسياسي.

لكن كما ان العـلاقات الاجتمـاعية عصيـة في مجموعهـا عن التقنين، مما يترك جـزءاً مهماً منهـا لمبادرات الافراد المباشـرة مؤطرة بالعرف والتقـاليد والعقـيدة الدينية، فإن الـعلاقات السيـاسية ايضـاً لا يمكن ان تكون بكاملها مقننة في لوائح وفي قوانين.

ذلك لأن:

- للقـوانين واللوائح مهـمـا كانت دقـيقـة الصيـاغـة وشاملة لا يمكنهـا استيعاب كل شيء مفصلاً.

- مجريات الحياة وشؤونها ترتب احياناً وقائع وظروف غيرمتوقعة كلية أو جزئياً من القوانين.

- تطبيق القـوانين واللوائح الكلية في طبـيعتـها على امورجـزئية يتطلب التفسير والاجتهاد.

النقطة الاخـيرة، يمكن الاعـترض بأنهـا واردة في كل تطبيق لقـانون او لائحة، ممايتطلب من كل مسؤول الاجتهاد والتفسيرعلى مسؤوليته، وهذا ما استلزم دائمـاً وجود مسـؤول يتحمل اعـباء هذه المسـؤولية ببطء الإدارة أو سرعتهـا. يتوقف الى حد كبير على قدرة هـذا المسؤول على المبادرة وتحمل مسؤولية الاجتهاد والتفسير.

لكن في المسـتوى الإداري، من الـعلاقـات السيـاسـية يكون الاجـتهـاد والتفسير محدوداً ومحدداً جداً، ويخص وقائع واحداث جزئية في اطار كلية القانون أو اللوائح.

2- بينما على المستوى السياسي يكون الإجتـهاد والتفسير اوسـع مجالاً، ويخص وقـائع واحداث أهم تخص احـياناً كل المجتـمع، واحيـاناً بدون سند قانوني واضح.

إن أي مجتـمع مهما شـرّع من قوانين دقيقـة مفعلة وشاملة خـاصة على مستوى اداء الدولة، لا يمكنه توقّع كل الظروف والوقائع والمستجدات.

هنا يكون المجتمع بين خيارين:

1- أما تقييد اداء الدولة بالقانون والتشريعات وحظر أي خروج أوتجاوز أو استثناء مما يجعل اداء الدولة بكامله إداري محض وليس سياسي.

هذا بالطبع يرتب عجز الدولة عن مواجهة المستجدات والطارئ وكل ما لم يتوقع في القانون والتشريعـات. لأن ادارة الدولة عندئذ لا يمكنها القيام بأي مبادرة في انتظار تشريعات جديدة تسلك وفـقها. هذه التشريعات قد يطول انتظارها وقد تصدر بعد فوات الآوان.

2- لكن تقـييـد اداء الدولة على هذا النحـو وإن كان يضـبط اداءها بشكل تام، إلا انه يتبين ضار بالمجـتمع، ثمة وقائع، احداث، طوارئ ومسـتجدات لا يمكنها انتظار صدور تشريعات مناسبة.

عندئذ تمنح الدولـة اختـصـاص اسـتثـنائي، باتخـاذ قرارات، أوالقـيـام بإجراءات لمواجهة الطارئ والمستجد أوغير المتوقع في التشريعات النافذة.

إن السيـاسة في معناها العـميق تكمن في هذا الاخـتصاص الاسـتثنائي الذي يمنح لمؤسسة الدول ويعطي حق القرار أو الاجـراء استثناء من القانون أوحتى في عدم وجود تشريع مناسب.

هذا الاختـصاص الاستثنائي يفـرضه الواقع العملي، يبـرر وجود النظام السيـاسي في الدولة ،لكن هذا أدى الى ظهور مـشكلة العلاقة بين اشـخاص الدولة والمجمع وضرورة البحث عن صيغـة تضبط هذا الاختصاص حتى لا يساء استخدامه.

صحيح الواقع العـملي، الوطني والدولي يستلزم ضرورة منح مـؤسسة الدولة هذا الاختصـاص. أي اتخاذ قرارات أو القيام بإجـراءات حتى ان كان ذلك بدون سند قـانوني أو تشريعـي، غيـر التشـريع الذي يمنح الدولة هذا الاختصاص نفسه.

في تاريخنا السـياسي نجـد مثلاً من هذا، عنـدما أبطل عمـر بن الخطاب بعض حدود الشريعة وهو قرار سـياسي نتاج ظروف طارئة - عام الرمادة - لا يطعن في الشريعة.

لكن هذا الاختصاص رغم ضرورته يمكن ان يكون مدخلاً للتعسف وبداية طغيان سياسي. الدولة بحجة هذا الاختصاص الضروري يمكن ان تتخذ ما تشاء من قرارات واجراءات تضر بالوطن وبالمواطنين.

لمعالجة هذه السلبية وحيث انه لا يمكن التفكير دائماً في تشريع المزيد من القوانين واللوائح، لأن المشكلة ستظل دائماً قائمة، ظهرت مسألة الرقابة على مؤسسة الدولة. ليس فقط من المسائل الإدارية. لأن هذه أي محكمة مختصة يمكن ان تبن فيها وفق القوانين والتشريعات. ويمكن هكذا ان تشكل ضابطة واداة رقابية.وإنما ايضاً الرقابة السياسية: كيف للشعب ان يراقب ويضبط الاداء السياسي لمؤسسة الدولة، المترتب، خاصة على اختصاصها اتخاذ قرارات أو اجراءات ليس بها سند قانوني، أو تشريعي غير التشريع الذي يمنح الدولة هذا الإختصاص؟

إن الاداء السياسي بمعنى الكلمة، يكمن في هذا الاختصاص. بعض المجتمعات اتجهت الى تكوين مؤسسة ينتخبها الشعب، لجان، نواب يسند اليها اختصاص مراقبة وضبط الاداء السياسي للدولة، ومساءلة القائمين عليها، ويحق لها اسقاطهم ، تغييرهم واختيار بدائل غيرهم.

الاعتراضات على هذا الاسلوب الرقابي اكثرمن جدية واكثر من معقولة ولا داعي للتنصيل منها [1] خاصة ما يتعلق بأسلوب تكوين هذه المؤسسة، الانتخابات والدور الذي تلعبه الثورة والمصالح الفئوية الى جانب استحالة أي عدد محدود من افراد المجتمع يمكن أن يمثل تمثيلاً صادقاً الرقابة السياسية لكل افراد المجتمع على اداء الدولة السياسي.

اللجوء الى التقنين المطلق مستحيل، واذا حدث فرضاً، فإن الاداء السياسي للدولة يتحول الى مجرد اداء إداري، يمكن ضبطه ومراقبته من خلال القضاء

والأجهزة الرقابية وهذا لا يحتاج لإنابة وليس تمثيلاً، لأنه يجري وفقه القانون والتشريعات، فهو ايضاً اداء إداري. لكن في هذه الحالة تزول ضرورة المؤسسة السياسية نفسها. القضاء، الأجهزة الرقابية يمكن ان تراقب وتضبط اداء مؤسسة الدولة، أو على أقل تقدير تضيق من الاختصاص السياسي لمؤسسة الدولة كثيراً. لكن القضاء والأجهزة الرقابية تكون محكومة من ادائها، بالقانون. عندئذ بمجرد وضع دستور يمكن ان يشارك فيه كل المجتمع. يضمن المجتمع، الى حد كبير، حسن الاداء الإداري والعدالة.

لكن رأينا ان التقنين المطلق والشامل مطلب مستحيل، لا يفئ به حتى الدستور، واذا اخذنا في الاعتبار ضرورة ان مؤسسة الدولة تمنح اختصاص استثنائي، بإجراءات أو قرارات ليس لها سند قانوني غير الترخيص نفسه، واحياناً فيما يتجاوز القانون، فإن هذا يستلزم هيئة سياسية من جانب الشعب تراقب وتضبط هذا الاداء حتى لا يستغل استخدامه.

اضافة الى الاعتراضات الجدية على اسلوب انتخاب ممثلين من الشعب يكوّنون هذه الهيئة، نقول ان الترخيص الذي يمنح لمؤسسة الدولة باتخاذ اجراءات أو قرارات خارج القانون، أو ليس لها سند قانوني غير الترخيص نفسه، ينسحب ايضاً على هذه الهيئة، فهي تمنح اختصاصاً غير محدد لمراقبة ترخيص غيرمحدد. هكذا يكون الشعب منح ترخيصاً للدولة على بياض وتكليفاً للهيئة البرلمانية بالمراقبة، وضبط الدولة على بياض. هذا يترتب االرقابة وضبط الاداء السياسي للدول، يكون وفق توجهات وآراء ومصالح افراد هذه الهيئة وليس وفق آراء وتوجهات الشعب، هذا ما نشاهده ملياً في مظاهرات الشارع ضد سياسات الدولة المعتمدة احياناً من البرلمانات. إنها اذن ليست رقابة الشعب بل من الغالب رقابة المصالح الخاصة.

هكذا تبدو المعضلة السياسية اليوم، من ناحية لا مفر من منح ترخيص لمؤسسة الدولة باتخاذ اجراءات أو قرارات، فيما هو طارئ مستجد، أو غير مشمولة بالقوانين وحتى بالدستور، هذا يتبدى ضرورة سياسية عملية. ومن ناحية اخرى منح نفس الترخيص لهيئة منتخبة، لمراقبة وضبط اداء الدولة وسياستها يعني بالتبعية ايضاً انه ترخيص يمنح على بياض.

واذا سلمنا بضرورة مؤسسة الدولة والترخيص الممنوح لها، أليس ثمة اسلوب رقابي آخر، لا يتمثل في ترخيص على بياض، يمنح لهيئة منتخبة ليست إلا قلة من الناس؟

نظرية اخرى في هذا الصدد تشق اليوم طريقها ربما بصعوبة، اذا الاداء الإداري للدولة والرقابة الإدارية والقضاء لا تطرح مشكلة وليست في حاجة الى انتخاب أو تمثيل باعتبارها محكومة بالقانون، فإن الاداء السياسي للدولة هوالمشكلة الأهم، اذن لماذا لا يقوم الشعب نفسه بالرقابة السياسية وضبط اداء الدولة السياسي؟ عندئذ يكون الشعب هو الرقيب على نفسه [3].

إن الشعب يمنح مؤسسة الدولة هذا الترخيص الاستثنائي، صحيح على بياض لأنه من المستحيل التوقع المسبق لما سوف يمارس فيه، وإلا بقيت الحاجة اليه. وهذا ضروري في أي نظام كان، لكن في حالة رقابة الشعب السياسية، الرقابة والضبط ليسا ترخيصاً على بياض، الشعب الذي منح الدولة هذا الترخيص هو الذي يسائل ويعاقب من اساء الاداء، وفق إرادة وتوجهات الشعب نفسه.

كيف يمكن ذلك ؟

هذا ايضاً لم يعد مشكلة في الزمن الحالي وفي مستوى التطور الثقافي الاجتماعي والوعي السياسي. اجتماع الشعب لم يعد مشكلة. لكن بدلاً من الانشغال والخوض في الاداء الإداري الذي يضبطه القانون ويتكفل برقابته

للقضـــاء والأجهزة الرقابيـة، وهو امر صعب القيـام به من كل الشعب. نظراً للتعقيـدات الاجرائية والقانونية يجب الانشغال اكـثر بالرقابة وضبط الاداء السياسي للدولة لأن في الاداء السياسي للدولة يتمثل الترخيص الاستثنائي الممنوح للدولة.

الشعب يسن القـوانين لكي تطبق، ويقيم المؤسسات لكي تنفـذ، والأجهزة الرقابية لكي تراقب التـنفيذ، والقضاء لكي يفـصل ويحاسب ويعاقب. تدخل الشـعب في هذه الآلية ليس دائمـاً ضروريـاً وليس دائماً عـملياً، حـالما يسن الشعب القوانين ويقيم المؤسسات ويتكون القضـاء.

إن اداء الدولة ليس فقط تطبيق القوانين وتنفـيذها، وليس فقط الفصل في المنازعـات والمحاسبـة والعقـاب على اساســها، ثمــة مجال لا يمكن للـقانون الإحاطة الشاملة به مقدماً وصياغته في بنود.

هذا المجال المجهول هو موضوع الترخيص الممنوح للدولة باتخاذ اجراءات أو إصدار قـرارات ليس لهـا سند قانوني غـير التـرخيص نفـسه، واحيـاناً استثناء من القـانون. وهذا بالضبط ما يستدعي رقـابة الشعب وضبط الاداء السياسي للدولة ومساءلة ومعاقبة من يسيء استخدامه.

إن كون الدولة وسيطاً ضرورياً بين اعـضاء المجتمع فيما نسمـيه علاقات سياســية، وفي جزء من العـلاقات الاجتمـاعية على الأقل يجعل التـرخيص الممنوح لها خطيراً ينعكس احـياناً سلباً حتى على الاداء الإداري،إن لم يراقب ويضبط من كل المجتمع.

خلاصتنا هذه تنـسحب ايضاً على المؤسسات الدوليـة التي تدخل وسيط رقابة، وضبط هذا الاداء على نحو متساوي في الحقوق بينها، فإنها يمكن ان تكون مدخلاً خطيراً لاختلال دولي، كمـا هو الحال اليوم في وجود مؤسسة مجلس الأمن، والذي له صـــلاحيات تفـوق وتتجاوز الجـمعية العـامة للأمم

المتحدة مع انه يتكون من قلة من الدول اضافة الى حق الفيتو الذي تتمتع به خمس دول فقط.

إن الاختصاص نفسه الممنوح لمجلس الأمن والذي في طبيعته اختصاص على بياض، يتطلب ان يكون مراقباً من كل دول المجتمع الدولي ومسؤولاً امامها وليس ان يكون فوق المجتمع الدولي.

1- معمر القذافي، الكتاب الاخضر، ص. 11 الى 41.
2- نفس المصدر، ص. 61.
3- نفس المصدر، ص. 61-62.

موقف -11-

القتل الجماعي.. والقصاص..!
ملاحظات حول حديث معمر القذافي
بالمدرج الأخضر 2004/10/31

بعض المجتمعات تفاخر بالغاء عقوبة الإعدام وجمعيات حقوق الإنسان تسرد الحجج والمبررات الانسانية التي وراء ذلك.

ومع انني لست مع الإعدام في حد ذاته فهو رغم كل شيء وضع حد اراد لحياة انسان. إلا انني اعتقد ان الانسان وصل مرحلة يجب ان يعيد النظر فيها ليس فقط في عقوبة الإعدام والتي رغم كل شيء تجري وفق القانون وانما وفوق كل شيء، النظر من امتلاك حد الحياة والموت والنظر الى الموت. القتل ليس فقط المباشر نتاج طلقة رصاص أو طعنة سكين، وإنما ايضاً القتل غير المباشر، والقتل في احوال توصف بالمشروعة لأن من يقوم به مؤسسة رسمية وضحايا اجانب.

منذ بعض الوقت تساءل فيلسوف: بأي حق يكرم جندي ويمنح وسام البطولة وفق عدد ضحاياه على الجهة الاخرى من الحدود، بينما يعاقب بالاعدام اذا فعل ذلك ما دون الحدود؟

هل اختلاف الجنسية يمنح الحق في ازهاق الارواح؟ هي يجوز للجندي الاميركي قتل ما يشاء من الناس دون خشية عقاب؟ هل يجوز لطائرات الأباتشي اغتيال الناس دون خشية عقاب؟

هل يجوز لمصالح الدول تبرير قتل الناس في بلدان اخرى؟ وخارج كل قانون؟ اذن هذا يجيز القتل في سبيل المصالح بين مواطني نفس الدول. لا يمكن لأي دولة اتباع منطق نحو الخارج ومنطق نحو الداخل، لا يمكن ان يكون هناك قانون يطبق على الاعداء وآخر على الاصدقاء.

اذا قارنا القتل الذي يقوم به جيش الاحتلال في فلسطين وفي العراق وغيرهما، نجده يجري خارج الإطار القانوني بدون برهان ولا اثبات ولا حق دفاع ولا جريمة تستوجب العقاب، بينما عقوبة الإعدام تجري ويجب ان تجري وهكذا اقصى حماية قانونية يتمتع بها المتهم.

ما جدوى في هذه الحـالة، التفاخر بإلغاء عـقوبة الإعدام التي تطبق وفق القانون، بينما الصمت على إعدام يجري واسعاً خارج نطاق أي قانون؟

هل رسمية المؤسسة العسكرية أو الاسـتخباراتية تعطيها الحق في الحكم بالإعدام على آلاف الناس شريطة إلا يكونوا من مواطنيها؟* متجردة من كل القيود والشروط القانونية التي تحكم عقوبة الإعدام.

عندئذ اسأل منظمات حقوق الانسان والمجتمعات التي تفاخر بإلغاء عقوبة الإعدام. ما جـدوى الغاء عقوبة تطال بعض الاشخـاص وتطبق وفق القانون ووفق اقصى اجراءات الحـماية القانونية، واستنـاداً الى حق عقاب ترتب عن جريمة، بينما يطلق العنان لعمليات إعدام بالجملة وخارج نطاق أي قانون؟

منظمات حقـوق الانسان ربما لديها حق بمن نفدت فيهم عـقوبة الإعدام، لكن هل لديها احـصائية بمن قتلوا فـي فلسطين والعراق في افغانسـتان في الشيشان في كوسوفو والبوسنا؟

إن من قتلَ نفـساً كمن أزهق ارواح الناس أجـمعين، يستـوي في هذا فعل محـدود ضد شـخص. كـما ضد شـعوب القتل واحـد، فلماذا المطالبـة بإلغاء عقوبة الإعدام وتجاهل إعدام الشعوب؟

ما وراء هذا يجب ايضاً اعادة النظر في القتل: ما هو القتل؟

هل هو الفيـزيقي الذي ينهي حيـاة انسان؟ أليس ثمة اشكال اخـرى اشد قسوة لإنهاء حياة انسان وشكل اشد بشاعة وفتكاً.

من يريد ان يعـرف هؤلاء الموتى بلا قبـور، فليسـأل العاطلين عن العـمل والجـياع والـفقـراء ومن يعـانون المرض ويتكبـدون الحـصار والتـجـويع والمستعبدين والذين يرزحون تحت الاحتلال وضحايا تجار الحشيش.

إن التـقدم الإنسـاني حقـاً ليس فـقط الغاء عـقوبة الإعـدام هذه اثارها لا تساوي ازهـاق ارواح آلاف الناس أو قتلهم احـياء، وإنما الوصول الـى حالة

إنسانية حقاً تمنع كل مساس بالحياة مهما اختلفت الوسائل والجنسيات.

عندما يصير الجندي في غير الدفاع عن النفس، الوطن قاتلاً يستوجب العقاب.

والمرابي قاتلاً ولو لم يسفك دماً.

ومن يلقي بالآلاف الى البطالة، مجرماً.

ومن يفاخر بالحشيش لا يستحق الحياة.

لا شك عندي ان المساس بحياة انسان امر مدان واستغلال السلطان العمومي ضد افراد او جماعات انتهاك فظيع لا يبرره اختلاف الجنسيات، لا يجوز لدولة ان تنتهك حياة الناس خارج حدودها، إن هذا يجعلها دولة مجرمة.

لكن لا يحوز ايضاً لأي انسان ان يهدد أمن الجماعة ووحدتها وسلامتها، انه بهذا يضع نفسه خارج الجماعة ويستوجب عقابها. لا يمكن الاحتجاج على العقاب اذا ما تم وفق القانون وضمانات حماية من حق الجماعة الدفاع عن نفسها.

القرآن صريح: إن جعل ازهاق روح انسان كمن قتل الناس اجمعين، بدون تمييز بين الناس، وبغض النظر عن اختلاف الوطنيات والمصالح. هذا هو التقدم الذي نطلبه، ادانة اجرام الدول.

لكن ما وراء هذا المطلب الذي نتمنى الإجماع عليه ضداي انتهاك لحياة انسان، فإن الامر في حاجة الى تدقيق.

ثمة فرق كبير بين إعدام الناس حصاراً وتجويعاً أو تحت انقاض الغارات أو صواريخ الأباتشي، وبين عقوبة الإعدام.

1- إعدام الناس: حصاراً تجويعاً، بطالة، فقر .. مبرراته ليست ابداً مشروعة. إن جعل الاختيار بين الموت المعنوي والموت الفيزيقي يحبط

الانسانية الى مستوى الهمجية، بينما مبرر عقوبة الإعدام انتهاك حياة انسان آخر.

2- إعدام الناس جملة، يجري خارج نطاق أي قانون وبدون حماية قانونية. غوانتنامو يشهد على ذلك، بينما عقوبة الإعدام تجري وفق قانون وحماية قانونية تجعل المتهم بريئاً الى ان تثبت ادانته.

مما يجعل إعدام الناس بحكم غيابي يطبق عشوائياً، ومن سلطات لا تملك أية شرعية.

هذا الإعدام الجماعي هو الأولى بأن يغضبنا وان ننهض ضده.

اذا غضينا النظر عما سبق، وعندما يبرر الغاء عقوبة الإعدام باعتبارات انسانية، فإنه يجب النظر انسانياً الى الحياة المنتهكة. إن القاتل قد انتهك حياة انسان واعتدى على حقه في الحياة. وهو سلوك لا انساني، مما يفقده في حالة تبين ادانته حق الحماية الاجتماعية، وفق التمتع باعتبارات انسانية.

عندئذ الغاء القصاص هو اعتداء اضافي على حق القتيل، ومن قتل نفساً بغير حق كمن قتل الناس اجمعين.

هنا يكون الفرق واضحاً بين القصاص والفعل موضوع القصاص. القصاص يستند الى حق انتهكه من قتل نفساً.

عندئذ انسانياً، حقوقياً لا يمكن تجاهل حياة القتيل ولا يمكن حتى المساواة بين القصاص وبين جريمة القتل الموجبة القصاص.

القصاص انساني رغم بشاعة الاجراء، انه الرد الانساني على ما يشذ عن الانسانية.

ان الانساني في القصاص ايضاً هو ضمان كامل حقوق المتهم ومعاملته انسانياً حتى تثبت ادانته وتنفيذ القصاص انسانياً.

البعض من اعضاء الغاء عقوبة الإعدام، يمكن ان يتحجج بأن القصاص لم

يمنع جرائم القتل، هذه تقع ربما كل يوم رغم احكام الإعدام.

هؤلاء يختلط عليهم الامر تماماً، انهم يجعلون وظيفة القصاص العظة والعبرة أو التغرير، والتي تستهدف منع جرائم القتل. ولما كان القصاص لم يمنع وقوع هذه الجرائم ،وهذا صحيح، اذن وظيفته الاجتماعية صارت بلا جدوى.

ومع ان هذه الحجة يمكن رفضها بسهولة، إذ لا يمكن الغاء كل عقوبة لم تؤدي وظيفة العبرة والعظة والتغرير، إلا ان القصاص في جرائم القتل ليست هذه وظيفته.

بغض النظر عن العظة والعبرة، فإن القصاص التزام اجتماعي نحو الشخص المقتول نفسه، انه حقه واجب الاداء على الجماعة حتى في حالة غيابه – موته.

ان حق الحياة هو من اهم الحقوق الانسانية على الجماعة نحو افرادها، وهذا يلزم الجماعة بحماية حياة افرادها، وعندما ينتهك هذا الحق، فإنه يلزمها بالقصاص ولو في غير وجود صاحب الحق. الموت لا يعطل هذا الحق، ولا تعفى من الالتزام، بينما القاتل يفقد هذا الحق، ما لم يثبت انتهاكه لحياة غيره. لأنه، كعضو في الجماعة، لم يلتزم بحماية حياة الآخرين وانتهكها. بهذا الفعل فسخ عقده مع الجماعة.

حق الحياة اهم اساس في ترابط الجماعة، والقصاص يعني سريان الالتزام الناتج عنه، حتى في حالة غياب العضو المنتهك حقه في الحياة، موته لا يعني اسقاط حقه على الجماعة.

العقد الاجتماعي ضمني أو صريح الذي يؤسس كل جماعة، يلزم الجماعة بالقصاص لكنه لا يمنحها سلطة العفو، أي سلطة إبطال القصاص. الجماعة هكذا ملزمة بالقصاص ولا يجوز لها تعطيله لأن تعطيله اخلال بحق الفرد

على جماعتـه حتى في غيابه. تعطيله هكذا اعتداء اجـتماعي اضـافي على حق الانسـان.

اذا افترضنا ان انساناً بعث حياً، واذا سـالناه هل تعفو على من قتلك؟ فإن جوابه وحده يكون حـاسماً، لأن هذا فرض خيـالي، ولأن الوحيد الذي يملك حق التنازل هو القـتيل نفسـه. اذا انتهكت حيـاة شـخص، وقـتل، ليس لأحد الحلول محله والتنازل عن حقه.

تبـرير العفـو او التنازل بولاية الامـر هو امر لا يسـتقـيم، حتى ان كـان لاسباب اجتـماعية لأن ولاية الامر تسـري على ما بعد الموت وليس على حق الحيـاة. ولي الامر، أيا كـان شكله ليس له حق التنازل عـما هو قبـل سريان ولايته، ليس له حق التنازل عن حق الحياة رجعياً.

اذن ليست عقوبة الإعدام هي التي تنتهك حقوق الانسان، وانما اولاً الفعل الذي استـوجب العقوبة، وثانياً الغـاء القصاص ممن ينتـهك حق انساني في الحياة.

اذا تجـاوزنا هذا الطرح النظري، ودخلنـا على الواقع الاجـتمـاعي، فـإن القصاص يجنب الجماعة اخطاراً تهـدد وحدتها وتماسكها وامنها، ان الواقع الاجتمـاعي الذي يجهله المطالبون بالغاء عـقوبة الإعدام يجعل احـياناً البديل عن القصاص وحق القانون بكل ما يوفره من حماية وعدالة، وتقوم به سلطة مخولـة شرعاً من الجمـاعة، بما في ذلك مرتكب الجريمة، هو الثـأر واللجوء الى قصاص لا يحكمه قانون.

اذن لماذا هذه الزوبعة ضد القصاص؟

لماذا بعض المجتمعـات ومؤسسات تسمى حقوق انسـان، تقيم الدنيا ضد عقـوبة الإعدام المنظمة قانوناً، اللازمـة اجتمـاعياً وحقـوقياً، بينما تتـجاهل الإعدام الجماعي وفق ارقى التقنيات؟

هل الضجة حول عقوبة الإعدام تهدف الى التعتيم على الإعدام الجماعي المعنوي والفيزيقي؟

الأمر يطرح شكوكاً في النوايا، ويستوجب الحذر حتى لا نعالج امراً فنخلق مشكلة اكثر تعقيداً. البعض يمكنهاالقول: ان قرار الجماعة الغاء عقوبة الإعدام ينهي الجدال. هؤلاء يجهلون أو يتجاهلون واقع بعض المجتمعات. الغاء عقوبة منظمة قانوناً، قد يفتح الابواب لقصاص عشوائي لا يحكمه قانون.

هامش:

* مئة الف قتيل في العراق منذ الاحتلال حسب مصادر الاحتلال!
وفي فلسطين العدد يفوق الاحصائيات.
وفي سيربرنيشا 12 الف دفعة واحدة
وفي افغانستان ...
والشيشان...

* بالنسبة لي القتل الواجب القصاص هو ما تم عمداً ومع سبق الاصرار والترصد إلا ان هناك ظروف اخرى حيث لا يتوفر هذا الشرط.
شرط النية والإصرار والترصد ينطبق ايضاً على عمليات القتل الجماعي، المادي والمعنوي. اذن حق الغاء عقوبة الإعدام يعني ايضاً توقع خضوعها للعدالة؟ هل نشأة محكمة العقوبات الدولية في روما علاقة بهذا؟

موقف -12-

«اذا لم يستتب الأمن فإن الحرية في خطر»
معمر القذافي

الأمن: بين عقيدتين

في العقيدة الأمنية ثمة اتجاه يركز على ما يسمى الجرائم الكبرى ويعتبرها المصدر الأساسي لزعزعة استقرار الدولة والاساءة لسمعتها بين الدول. بالنسبة لهذا الاتجاه امن الدولة ومكانتها يتأثر سلبياً أكثر بسبب الجرائم الكبرى ويبرر هذا الاتجاه:

- لأن الابعاد الاعلانية والنفسية لحادثة تفجير اوسع جداً من الاعتداء على فرد، أو سلب ساعته أو محفظته أو سرقة سيارة أو السطو على منزل أو محل أو طعن شخص بسكين.

- لأن الجرائم التخريبية هذه موجهة ضد الدولة من خلال رموزها ومبانيها وتحدي الامن فيها، بينما ضحايا الجرائم الصغرى افراد.

- لأن الجرائم الصغرى تتوزع تحت القانون العام، وبالتالي يعتقد انها لا تمس امن الدولة ولا تسيء سمعتها السياسية.

باختصار جرائم التخريب الكبرى هي ذات سمة، تبدو سياسية، وتخاطر بأن تطعن في شرعية النظام السياسي، بينما ليس هذا حال الجرائم الصغرى، هكذا سرقة محل أو الاعتداء على شخص، يبدو انه لا يمس نظام الدولة.

على هذا الاساس يتوجه الاهتمام الامني وتتركز الجهود في مكافحة الجرائم الموجهة ضد امن الدولة، والتي ليست اساساً جرائم سرقة أو سطو أو اعتداء على اشخاص المواطنين، أو ترويج المخدرات بل هي جرائم تستهدف النظام في كليته، وتطلب البرهنة على عدم استقراره وحتى الطعن في شرعيته.

بالطبع عند المقارنة بين الجرائم التي تستهدف نظام الدولة، وبين تلك التي ضحاياها افراد، فإن كفة الاهتمام ترجح في صالح مكافحة الجرائم التي تستهدف النظام العام، وتبدو الجرائم الصغرى اقل اهمية من الجرائم

الكبرى ويمكن اهمالها دون اضرار كبيرة على المجتمع في كليته.

صحيح لو قارنا الجرائم الكبرى هذه، مثل اعمال التخريب والتفجيرات والعدوان المسلح على مؤسسات ومباني ورموز الدولة، وعلى افراد ليسوا مستهدفين شخصياً. بل لمجرد تواجدهم في مكان ما - سوق مثلاً، بينما المستهدف هوالدولة وامنها مع الجرائم الموصوفة بجرائم الحق العام، والتي تكون احياناً ذات طابع شخصي، فإن الفارق يكون كبيراً جداً: مادياً ومعنوياً ويجعل المواطنين انفسهم يقبلون اولوية مكافحة الجرائم الكبرى على مكافحة الجرائم الصغرى. هذه تطالهم كاشخاص، بينما تلك تمس النظام السياسي لدولتهم، واستقرارها والذي يطالهم جماعياً.

لكن مجرد التمييز بين جرائم الحق العام والجرائم الاخرى، يساهم في منح هذه الجرائم الاخرى سمة سياسية واعترف بأنها تخرج من نطاق الحق العام والتركيز على مكافحتها يعطي هذه السمة مصداقية.

كما ان تركيز الاهتمام وما يتبعه من حشد قوى الامن واجهزته لمكافحة الجرائم الكبرى، قد يقود ضرورة الى اهمال، أو تراخي مكافحة الجرائم الصغرى خاصة في حالة ندرة أو قلة الامكانيات مما قد يتطلب توجيهها لمكافحة الجرائم الكبرى على حساب مكافحة الجرائم الصغرى.

لكن هذه العقيدة الامنية تقود الى عكس المستهدف منها، وذلك لأن امن الدولة ليس فقط أمن مؤسسات الدولة وسمعتها السياسية، بل اساساً أمن المواطنين، أمن الدولة نفسه هدف مطلوب من اجل أمن المواطنين. لكن تفشي الجرائم الصغرى، يقود الى انعدام الأمن، ويضر جداً بأمن واستقرار الدولة ونشاطاتها الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية وحتى النشاط السياسي. إن انعدام الأمن في الشارع لن يجعل مؤسسات الدولة آمنة.

صحيح عندما تقارن بين عملية تخريب - تفجيرات .. الخ. وبين الاعتداء

على شخص، وسلب ماله أو سحقه، أو سرقة سيارته أو السطو على محل أو على مصرف، يبدو الفارق كبيراً جداً. ضحايا التفجيرات قد يفوقون عشرات المرات واقعة اعتداء على شخص أو سرقة سيارة أو ترويج مخدرات. لكن اذا نظرنا الى كلية ظاهرة الجرائم الصغرى مقارنة بظاهرة الجرائم الكبرى، في مجمتع ما فإننا على العكس ضحايا الجرائم الصغرى اكثر، والاثار المادية والنفسية اكبر، والنتيجة هذ انعدام الأمن، وهو الهدف الذي تطلبه ايضاً الجرائم الكبرى.

من ناحية اخرى، المقارنة بين حجم هذه وتلك، ضحايا هذه وضحايا تلك، وبين اثار الجرائم الكبرى على أمن الدولة، مقارنة باثار الجرائم الصغرى، تبدو لي ليست كافية لتبرير التركيز على مكافحة الجرائم الكبرى وإهمال الجرائم الصغرى، لأن تفشي الجرائم الصغرى هو الذي يغذي في النهاية الجرائم الكبرى، وعندما يتعلق الأمن على مستوى الحق العام، فأنه يجعل المناخ مناسباً جداً للجرائم الكبرى.

إن مدبري الجرائم الكبرى، انطلاقاً من اهداف يرجونها سياسية، والرغبة في تخريب نظام الدولة، وزعزعة استقرارها لا يتولون التنفيذ عندئذ يجدون في صغار المجرمين والمنحرفين ومدمني المخدرات الادوات المناسبة.

بالطبع المجرمون والمنحرفون الصغار لا ينطلقون من أي هدف، مجرد ادوات تعمل بعامل أو تحت ضغط ما، مدمن المخدرات، الكحول في حاجة للمال وهو في سبيل هذا مستعد للقيام بأي شيء ولديه الخبرة. عندئذ وضع متفجرات في مكان ما يستوى بالنسبة له مع السرقة والسطو، وربما اكثر عائدية. كما ان الاعتياد على حمل سكين والاستعداد لاستخدامه أو التهديد به ينهي لديه النموذج الاخلاقي، ويجعل من الممكن جداً استبدال السكين بمسدس أو رشاس أو قنبلة. الهدف بالنسبة له واحد، ولا يهمه ان يكون ما

يقوم به لصالح من، ما دام يقبض الثمن.

هكذا المجرمون والمنحـرفون الصغار، رغم ان جرائمهم وانحـرافهم تبدو لأول وهلة غير ذي صلة بالجرائم الكبرى، إلا ان تحولهم سهل جداً أو سريع جـداً الى ادوات الجـرائم الكبـرى. وهم هكذا يمثلون القطـاع الذي منه يجند مدبروا الجرائم الكبرى ادواتهم، ادوات تنفيذ ممكنة وجـاهزة للتوجيه مقابل المال، وذات خبرة وبدون رادع اخلاقي. وهذا بالضبط ما يطلبه منهم مدبروا الجرائ الكبرى.

إن مراجعـة سجلات الأجهزة الأمنيـة في المجتمعات حـيث تظهر الجرائم الكبرى، تبرهن على ان العقول المدبِّرة لهـذه الجرائم لا ينفذونها وانما يتولى تنفيذها المجرمون الصغار.

من ناحيـة اخرى، مدبروا الجرائم الكبـرى في حاجة للمـال للانفاق على معـاشهـم وعلى جمـاعتـهم، وعلى مشـروعاتهم الإجـراميـة، وهذا يتطلب الحصـول على المال بأي طريقة كان. القنبلة اليـدوية يمكن ان تساوي 1000 دينار والمسدس ثلاثة آلاف والرشاش اكثر، والذخيرة.. ووسائل المواصلات، فمن أين يحصلون على المال؟*

من النادر جداً ان ثرياً أو اثرياء يقدمون دعماً لهذه المشروعات، ومع إنه لا يستـبعد تمويل اجنبي من مخـابرات اجنبية، كمـا حصل خلال فتـرة نشاط الحركات المتسترة بالدين، المدعومـة من السعودية ومن المخابرات الامريكية، إلا ان مصادر تمويل مـحلي تظل ضرورية. هكذا سرقـة المحلات والمصارف والسيارات وغـيرها تمثل مصادر تمويل محلي. هذا يجـعل الجرائم الكبرى تختلط بالجرائم الصغرى، كما ان مدبري الجرائم الكبرى يلجأون الى صغار المجرمين والمنحـرفين للقيـام بهذه الأعمـال، إما بمقابل مـالي مباشـرة وإما بتأطيـرهم داخل الجماعة الإجرامـية، خاصة وان الماضي الإجـرامي لهؤلاء

المجـرمين يجعـل تأطيرهم سـهـلاً، إذ يصور لهـم ان الإنضمـام للجـماعـة الإجرامية وتنفـيذ مشروعاتها دليل توبة وطريقه الى مـغفرة ذنوبهم. ولهذا فإن هؤلاء عـادة ما يصـيرون اكـثر تطرفـاً ودموية، لأنهم بهـذا يعتـقدون التكفير عن سالف ذنوبهم.

النتيجة

– إن الجـرائم الصـغـرى يمكن جـداً ان تغذي الجـرائم الكبـرى بطريقين: توفير المال اللازم وتوفير العناصر التي لا تتورع عن القيام بأي شيء.

– تفـشي الجرائم الصـغرى يشـيع اللاأمان في المجـتمع، والذي يجـعل التربة صالحـة لظهور الجرائم الكبرى. وربما ايضاً يعطيهـا المبرر ضد نظام الدولة الذي لم يكفل أمن المواطنين.

– صـغـار المجرمين ادوات طوعـية في يـد مدبري الجـرائم، مقابـل غرام حشيس** أو بعض المال، أو من خلال التهديد بفضح امرهم.

في نظري التـمـيـيز بين الجـرائم الكبرى، التي يدعـوها البعض ارهابـية، والجرائم الصغرى التي توضـع تحت بند الحق العام، هو تمييز خاطئ تماماً، وصلتهـا بالإرهابية يمكن ان يفهم مـنه انها ليست جـرائم الحق العام، وهذا يعطيها سمة سياسية.

إن الجرائم الكبـرى – الإرهابية – هي جرائم حق عام ايضـاً، ما دام هناك اتفاق اجتـماعي ونظام دولة ومؤسسات قـانونية تحظى بالقبول الاجـتماعي. فإن الإجرام لا يمكن ان يكون اسلوب تغيير أو تعبير. خروج افراد أو فئة من النظام الاجـتماعـي لا يعطل سريان الحق العـام عليهم. إن أي نظام يقـبل به المجتمع، لا يمكنه التسامح مع أي خروج منه، وبالتالي كل خروج هو خروج عن الحق العام.

إن صفة ارهاب معقدة جداً، ولهذا ليست موضوع اتفاق، لكن من الواضح انه عندما يحدث داخل دولة ما، وفي نظام اجتماعي ما، فإنه ليس اكثر من جريمة يعاقب عليها القانون أيا كان حجمها وابعادها، الحجة السياسية لا تبرر الخروج عن النظام الاجتماعي، ولا تعطي الحق في ممارسة العنف.

لهذا لا ارى مبرراً للتمييز بين الإرهاب والجرائم الصغرى، من ناحية إن الجرائم الصغرى ايضاً ارهاب، وليس هناك اسوأ من انفلات الأمن في مجتمع ما، كما ان الإرهاب هو نتاج جرائم لأن الإرهاب هو المناخ الذي ينتج عن انعدام الأمن سواء كان هذا بفعل جرائم كبرى أم جرائم صغرى. الفعل في الجرائم الكبرى لا يختلف عنه في الجرائم الصغرى، إلا في الحجم وليس فيما يترتب عنهما.

الجرائم الصغرى عندما تتفشى، تنتج مناخاً إرهابيا لا يختلف عما يترتب عن الجرائم الكبرى وخطورة هذا انه يجعل المجتمع يتقبل التشدد الأمني والتدخل في الحياة الشخصية. وقد رأينا هذا في سيل القوانين التي تزعم مكافحة الإرهاب في عدة بلدان.

اذن يجب على العقيدة الأمنية أن تنظر الى الأمن في كليته، لأن الأمن لا يتجزأ إهمال الجرائم الصغرى يقود على العكس الى تغذية الجرائم الكبرى، وفقدان أمن المواطنين ينعكس على أمن دولتهم سلباً. وباختصار «اذا لم يستتب الأمن فإن الحرية في خطر»***. ليس ثمة فرق في هذا بين أمن الدولة وأمن المواطن. إن انعدام أمن المواطنين اسوأ على الدولة من محاولات زعزعة استقرارها، لأن الجرائم ضد أمن الدولة تقود الى التفاف المواطنين لصالحها، بينما انعدام أمن المواطنين قد يرتب الشك في قدرة الدولة على توفير الأمن لمواطنيها وربما الى الطعن في شرعيتها، وهذا يكون في صالح الجرائم ضد أمن الدولة.

التركيز على أمن الدولة، وإهمـال أمن المواطنين، مع افتراض حسن النوايا يمكن جداً ان يقـود الى فصل الدولة عن المواطنين، ويعـزل الدولة. هكذا هذه العقيدة الأمنية التي تركز على أمن الدولة، يمكن ان تخدم موضوعياً الجرائم ضد أمن الدولة، بإظهار الدولة معنية بأمنها مهملة أمن مواطنيها.

إن الأمن في مجـتمع مـا، كل لا يتجـزأ. أمن المواطنين هو من أمن الدولة، وأمن الدولة من أمن المواطنين.

هامش:

* منظمة فاشيـة خططت ونفذت اكبر جريمة سطو على مصرف كـريدي ليونيه، في مدينة نيس الفرنسيـة من اجل تمويل نشاطاتها، وهذا يحدث في كـثير من البلدان بالنسبـة لي سرقة السيارات وعمليات السطو على البيوت والمحال والمصـارف ليست دائماً لأسباب اقتصادية وإنما يمكن ان تكون لتـوفيـر تمويل لجمـاعات إجـرامية - إرهابيـة بعض هذه المنظمات تسـتخـدم المخدرات مصدراً للتمويل.

** استخـدام الحشيس في تطويع المجرمين، ليس جـديداً. شيخ الجبل اسـتطاع السيطرة على اتباعه - الحـشاشين - بفضل الحشـيس، ليجعل منهم قتلة وقاطـعي طريق، حتى صارت الصفة حشاشون في الفرنسية Assassin

منذ نهاية القرن الثالث عـشر، تشير الى القتلة والمجرمين وليس من المسـتـغرب ان يستخدم الآن لنفس الغرض.

الكلمة الفرنسية Assassin من العربية حشاشين.

قاموس بتي روبير، ص. 100، نشر 5NL، باريس 1970. إن إدمان الحشيش، والكحول وأي مخـدر آخر يقود الى فـقدان الإرادة والقدرة على التـمييـز ويجعل المدمن اداة طيـعة ويمكن ان

يرتكب جرائم صغرى، كما يمكن ان يستخدم اداة جرائم كبرى.

*** معمر القدافي

– بالطبع تعريف الأمن أوسع مما تناولته، ولكن اقتصرت على مفهومه الغريب والشائع بين الناس وأجهزة الأمن. دون ان يعني هذا ان الأمن ينحصر في هذا المفهوم.

الأمن في مفـهومه العام: حالـة نفسية هادئة وواثقـة عند كل من يعتبر نفـسه في منأى عن الخطر، سواء كان فرداً أم مجتمعاً.

عندئذ تتعدد مفاهيم الأمن، تـتعدد الاخطار التي نعتقد أننا في مأمن منها، شخـصياً كأفراد، أم اجتماعياً كمجتمع».

الأخطار قد تكون معنوية، وقد تكون مادية.

كمـا تتعدد وسـائل الأمن وكفـالته والتي من ابرزها وليس اهمـها: الشرطة وأجـهزة الأمن والقوات المسلحة.

وعلى كل حال، كل دولة تقـوم على مصادرة العنف واحـتكاره وفق القانون، بهدف حـماية أمن المجـتمع، افـراداً وجمـاعة وبغض النظر عن اشكـال العنف، ولا يمكن التمـييـز في هذا بين الجرائم الصغرى والجرائم الكبرى، لأن نتاجهمـا تهديد أمن المجتمع سواء كان الضحية افراد أم كان نظام الدولة.

موقف -13-

على هامش الكتاب الأبيض**
الحل الأفضل

الصراع العربي الصهيوني آثاره لن تنحصر في المنطقة، حيث يدور منذ عام 1998. اذا اخذنا في الاعتبار تاريخ نشوء دويلة اسرائيل وما قبل ذلك منذ فرض الحماية البريطانية وتدفق هجرة اليهود الى فلسطين.

هذه الاثار بدأت تظهر منذ زمن وتهدد جدياً استقرار العالم والسلام العالمي.

الصمت، وايضاً دعم الكيان الصهيوني من قبل القوى الكبرى خاصة الولايات المتحدة بعد بريطانيا وفرنسا، يشعر به العرب والمسلمون، وليس الفلسطينيين فقط على انه ظلم وقهر، يشارك فيه ما يسمى بالمجتمع الدولي ويطعن في وجود شرعية دولية.

كما ان سياسة الكيان الصهيوني غير العابئة بمصالح الدول حتى تلك التي تدعمها وتساندها، تورط القوى الكبرى في موقف عدائي وعدواني على العرب والمسلمين، دعم الكبار الصهيوني اللامشروط وحتى السكوت على عدوانه، وتنكيله بالشعب الفلسطيني يوسع دائرة العنف ليشمل القوى الكبرى ايضاً.

هذا الوضع الملتهب دوماً، الغارات، الإغتيالات، تدمير البيوت، حرق المزارع لتجويع الشعب الفلسطيني وتدمير بنيته التحتية وتخريب اقتصاده يجبر الشعب الفلسطيني على الرد بما تتوفر لديه من امكانيات حتى بما يسمى عمليات انتحارة. ولن يقتصر هذا على الشعب الفلسطيني، كل عربي ومسلم يشعر ان ما يعانيه الشعب الفلسطيني يدعوه الى دعمه ولو بضرب مصالح القوى الكبرى المتفرجة على معاناة هذا الشعب. إن لم تدعم المعتدي سياسياً وعسكرياً ومالياً.

هكذا دوامة العنف هذه، لا تتوقف عن التوسع والالتهاب مخلّفة الضحايا والدمار وتعمق مشاعرالظلم والقهر عند الفلسطيني وعند العربي والمسلم.

مما يجعل الاستقرار والسلام العالمي مشروعاً مستحيلاً، ما لم يعترف بحقوق الشعب الفلسطيني. إن الأحداث تبرهن على هذا، لا يمكن لأي قوة ان تفرض الظلم على من يرفضه.

هذا الصراع بدأ منذ فترة يعلن عن اسبابه الحقيقية، لم تعد المسألة كيان زرع بالقوة في جزء من فلسطين ويحتل بالقوة جزءاً آخراً فقط، ولا في مقاومة هذا الاحتلال فقط، انه صار نتاج طبيعة الدولة التي زرعت كرهاً في ارض فلسطين، مما يعني ان حل الصراع يتطلب ضرورة تغير هذه الطبيعة والتي ما بقيت سوف يستمر الصراع وحتى يتفاقم ويتوسع.

اذن يجب النظر في طبيعة هذه الدولة والتي صارت سبباً اساسياً، وعقبة امام حل الصراع رغم تنازلات الفلسطينيين، اخذاً بالاعتبار الواقع الدولي.

ان ما يسمى دولة اسرائيل تمثل تناقضاً حاداً وشذوذاً في مفهوم الدولة الحديثة، والذي تأسس منذ الثورة الفرنسية.

تخلصاً من التأثير السلبي، المزعزع للاستقرار، لعاملي الدين والفرق، فإن الدولة الحديثة تقوم على اسس تستبعد الدين والعرق، الى الحال الخاص، لتأخذ الانتماء السياسي للدولة المتكونة من ارض وسكان ونظام سياسي وبغض النظر عن الدين والعرق، فإن كل المواطنين سواسية في هذه الدولة أياً كان دينهم أو عرقهم.

حقوق المواطنة في هذه الدولة، إقامة دولة على أسس لا تخضع للاحتجاج وكفالة استقرارها وتجنيبها الصراع الديني أو العرقي. الاعتراف بالتعدد العرقي أو الديني جعل الدولة للجميع. ولكل دينه أو عرقه.

مفهوم الدولة هذا هو اساس الدول الكبرى،وهوما تناصره القوى الكبرى، رافضة ومقاومة أي محاولة لإقامة دولة على اساس ديني أو عرقي. كل محاولة في هذا الاتجاه تذكرها بمآسي الماضي وبكوارث الحروب الدينية

التي عانتها.

لكن من الغريب، غير المعقول، وربما غير المفهوم، ان نجد دولة اسرائيل تتأسس على العامل الديني، اليهودية ليست عرقاً وإنما ديناً. هذا الاساس يستبعد بالضرورة الأديان الاخرى، ويكون مصدر صراع وعنف. هكذا اضافة الى عوامل الاحتلال واغتصاب الارض، فإن الاساس الديني لهذه الدولة يكون عامل توتر وصراع.

لكن بينما نجد القوى الكبرى تعارض قيام أي دولة على اساس ديني، افغانستان – أو مستندة الى الدين – يوغسلافيا، ميلوزوفيتش. إلا انها لا تصمت فقط بل وتدعم هذه الدولة الدينية*.

إن جزءاً مهماً من عوامل الصراع، هونتاج الاساس الديني للدولة الاسرائيلية، المرفوض لغيرها، وما يثيره هذا الاساس الديني من كوارث، يعطي مصداقية لمخاوف القوى الكبرى من أي دولة دينية، لكنه يثير تساؤلات جادة عن اسباب القبول به، ودعم الدولة الدينية في اسرائيل، خاصة ان القوة العظمى اليوم، نسبة لا بأس بها. من اصول مواطنيها ممن عانوا الاضطهاد الديني في بلدانهم الأصلية. هكذا القوى الكبرى قد ولّت اثر هذا الاساس السلبي جداً على تكوين الدولة في اراضي 48، وكونه عامل صراع وتوتر مع الجيران.

إن الاعتراف بدولة دينية في الكيان الصهيوني، يقود حتماً الى نشوء دولة دينية عند الذين يتكبدون طغيان هذه الدولة واضطهادها لهم. اذ ليس من مقدور القوى الكبرى منع نشوء دولة دينية لتواجه دولة دينية فيما يسمي اسرائيل. ارهاصات هذا التوجه لا يمكن تجاهلها ولا نكرانها ولا يمكن ايضاً منعها ما ظلت اسرائيل دولة دينية.

اذا ما تحول الصراع من مقاومة الاحتلال الى صراع ديني، فذلك يرجع

الى ان اسرائيل دولة دينية، مما يثير ردة فعل المسلمين، وهذا ما نشاهده في ظهور حركات اسـلامية، ترفع شعارالإسـلام بينمـا هي في الجوهر حركات مقاومة الاحتلال.

اسباب ظهور هذه الحركات وتصلبـها وما يترتب على ذلك لا يجب البحث عنهـا في الاسلام، وإنما في انهـا ترد على دولة دينيـة، كون دولة اسـرائيل دينينة يجعل اليـهودية ضد الاسـلام، ويعطي المسلمين الحق في الرد بنفس السلام.

لكن هذا يعـقد عـوامل الصـراع، ويخاطر بـإدخال دين آخـر الى ميـدان الصراع، في فلسطين، لا يوجد يهـود ومسلمون فقط وإنما مسيـحيون، من ناحية هؤلاء حتى الآن في وحدة مع المسلمين، باعتبار المعركة تتعلق بتحرير الأرض، وقـدم هؤلاء الشـهداء ايضـاً، وقـادوا حـركات تحـرر الى جـانب المسلمين. لكن عندمـا يتجـذر الشعـور الديني عند المسلمين بسـبب الاساس الديني لدولة الاحـتلال، فـإن وحدة المسـيحـيين والمسلمين تصـيرمـهددة، ويخاطر العالم هكذا بتوسيع دائرة العنف.

هل يدري المجتمع الدولي هذا؟

مع ذلك الاساس الدينـي للدولة الصهيـونية، لن يصـمد طويلاً. منذ الآن، في داخل هذه الدولة، يشكل العرب – مسلمون ومسيحيون 20% من السكان – عرب 48 – اضف الى هذا ان نسـبة المهـجريـن من غيـر اليهـود، تطورت بشكل ملحوظ، عام 1988 كانت 0.7% من مجموع المهجرين، بدأت ترتفع مع موجـات الهجـرة من الإتحاد الـسوفيـيتي السـابق، حتـى صارت 40% من المهجرين غـير اليهود. مما يجـعل نسبة السكان غيـر اليهود تصل 25% من السكان، هذا يطرح مشكلة الهـوية الدينية لدولة ربع سكانها غير يهـود. كما يطرح ايضاً مشكلة الديمقراطية وحـقوق الأقليات ويجعل دولة اسرائيل منذ

الآن في مأزق بين ا لهوية الديـنية والدولة الديمقراطية، ويصيـر واضحاً ان الهوية الدينية تتناقض مع دولة ديمقراطية.

في دولة اسرائيل – اراضـي 48 – اضافة الى القدس الشرقية. يوجد 6.3 مليون نـسمة، منهم اكـثر من مليـون عربي فـإلى متى يقبل هـذا المليون ان يعامل مواطناً بدون حقوق المواطنة؟

في عام 2000، اسرائـيل اضافـة الى القدس الشـرقيـة، يبلغ السكان 6.3 مليون، بينما الاراضـي المحتلة تضم 3 مليون نسمة. النسبة هكذا 55% مقابل 45% لصالح الـيهود، لكن هذا التـفوق السكاني يتـبخـر قبل عـشر سنوات، الزمن الديمقـراطي في صـالح الفلسطينيين، هؤلاء يصـيـرون أقلية مـا بين عامي 2003 - 2004، بغض النظر عن اللاجئين خارج اراضـي فلسطين.

والسـؤال الذي يجب ان يطرح: الى مـتى دولة الـهـوية الدينيـة اليهـودية يمكنها الصمود؟ والى متى يكون بإمكانها فرض حكم الأقلية؟ وبأي ثمن؟

اذن رغم محاولات الحفاظ على الهوية الدينية للدولة، وما يترتب على هذا من تفاقم وتوسيع دائرة الصراع، وتحـوله الى صراع ديني، لن ينحصر بين اليهودية والإسـلام، فإن اسرائيل حاليـاً تضم حوالي 23% من السكان غير اليهـود، ولا يمكن لهؤلاء ان يقبلوا طويلاً مـعاملتهم عـلى انهم مواطنون من الدرجة الثـانية، ولا ان يرضـخوا لحكم الـيهود، كمـا لا يمكن لهذه الدولة ان تكون هكذا ديمقراطية.

الصراع والتـوتر، يتفـاقم هكذا داخل هذا الدولة، بين الهوية الديـنية التي تستـبعد وترفـض الآخر ولو مواطناً، وبين الديمقـراطية حـيث المساواة في حقوق المواطنية.

الممارسات الانفعالية والدامية، ضد الفلسطينيين في اراضي 67، تعّبر عن هذا الصراع الداخلي، ومحاولة اسقاطه على الآخر.

نسبة غير اليهود، في الكيان، مرشحة للارتفاع باستمرار، اذا اخذنا في الاعتبار مثلاً ان 40% من الولادة الخامسة داخل الكيان، تجري في أسر عربية، وان معدل الولايات العربية 7.4 طفل لكل امرأة، وتصل احياناً الى 10 و 12 عند بعض الفئات العربية.

صحيح ان معدل الولادات عند اليهود الارثوذكس - شكيناز وسفاردا - يصل احياناً الى 7.6 طفل لكل امرأة، لكن هذا المعدل ينخفض كثيراً عند الفئات الاخرى، وخاصة العلمانيين.

تدني مستوى المعيشة، الظلم، القهر، يقود الى معدل ولادات عالي، النسل هكذا احدى صور الدفاع عن الوجود.

بينما ارتفاع مستوى المعيشة والشعور بالأمان في حماية السلام، يقود الى انخفاض معدل الولادات.

إن أي مقارنة بين اغنياء وفقراء، تجعل هذه حقيقة واضحة، رغم انف مالتوس.

هذه المؤشرات تجعلنا نستخلص ان نسبة العرب داخل الكيان الصهيوني، في زيادة مستمرة تفوق مثلها عند اليهود، رغم محاولات كبحها.

هذا سيقود الى مزيد من الإختلال الديمقرافي، ويبرز التناقض حاداً بين الهوية الدينية والدولة داخل الكيان الحالي.

اضافة الى هذا الإختلال الداخلي، المرشح للتفاقم وما يثيره من ردود انفعالية عند السلطات، ثمة عامل آخر يزيده حدة، في عام 2050، ومن 36 مليون نسمة سكان مجموع فلسطين -48-67- لن يمثل اليهود غير 30% من المجموع ديمقرافياً، هذه النسبة هي نسبتهم عام 1930. عندما كانت فلسطين محمية بريطانية: أي أقلية.

الخوف من الصيرورة أقلية، يزبد في ممارسات دولة اسرائيل

الانفعالية، دون ان يمنع هذا المصير.

معنى هذا، بكل وضوح، ان الحفاظ على الاساس الديني اليهودي للدولة أمر مستحيل، واذا اصرّت على هذا، ستكون دولة ميز ديني شبيهة بدولة الميز العرقي، في جنوب افريقيا، سابقاً وتتعرى هكذا مزاجها الديمقراطية، وتصير اسوأ دولة في المنطقة، دولة قانون الأقلية.

عندئذ ردة فعل غير اليهود، أي الأغلبية، ستكون كارثية بالنسبة لليهود، ربما مصيردولة الميز العرقي، في جنوب افريقيا سابقاً، هو افضل التوقعات بينما اسوأها انتحار نووي، لأن اسرائيل لا تستطيع استعمال سلاحها النووي إلا في حالة الانتحار.

اذن رقم الثمن الفادح للحفاظ على دولة الميز الديني، وحكم الأقلية، فإن دولة التعدد العرقي – الديني، ستفرض نفسها في نهاية المطاف، كل وحيد ممكن، البديل عن هذا انتحار نووي.

بعض علماء السكان، من اسرائيل نفسها يرون ان العرب يملكون قنبلة ديمقرافية، في مقابل قنابل اسرائيل النووية، لكن الفرق ان التفوق السكاني يجري آلياً. بينما لا تستطيع اسرائيل استخدام سلاحها النووي إلا في حالة الانتحار.

حجة يهود اسرائيل، في رفض هذا الحل، انه يذيب اسرائيل ويجعل منهم أقلية في دولة التعدد. ولهذا السبب ايضاً، يرفضون قطعياً عودة اللاجئين. هذه العودة تعني في نظرهم انتحار ديمقرافي – سكاني – لكنهم يقفون حيارى امام وضع الاراضي المحتلة عام 1967، الاحتفاظ بها اراضي محتلة يكلف غالياً، ولا يمكن ان يستمر الى الأبد، ضمها يعني ايضاً انتحار ديمقرافي.

لكن كما تشير الاحصاءات والتوقعات، التفوق السكاني للعرب يتحقق تدريجياً، داخل دولة اسرائيل بغض النظر عن اللاجئين، وعن اراضي 67،

مما يعني ان الفارق زمني فقط. التفـوق السكاني سوف يتحقق ولو في زمن اطول قليلاً.

هذا العناد ســوف يؤخر، ربما دولة التـعدد بعض الوقت ويزيد فــي عدد الضحـايا والدمار ومــخاطرتوسع الصراع، لكن هذا المصــيرلا يمكن ليـهود اسرائيل تفاديه، لن تمنعه قنابلهم النووية، ولا طائرات الأباتشي ذات مفعول ديمقـرافي، مهـما اغـتالت مـن نفوس، ولا يحـول دونه الجدار العـازل، ولا دولارات امريكا، ولا يخضع للفيتو الامريكي في مجلس الأمن.

سواء قبل اليهـود بهذا الحل أم لم يقبلوا به، فإنه صار الخـيار الوحيد بديلاً للانتحار: الهـوية الدينية للدولة الحالية، قـريباً تصير موضع سـؤال لاسباب ديمقرافية، وليس عسكرية، وغداً موضع استنكار ورفض، لتنتهي بالزوال.

المسألة اذن مسألة وقت، والثمن الذي يستوجبه الإنتظار.

هكذا الصراع حالياً، ليس بين الفلسطينيين واســرائيل فقط كقوة احتلال، وانما هو ايضاً صراع بين مطلب التعـدد الديني والعرقي وبين الهوية الدينية لدولة اسرائـيل، بين الدولة العلمانيــة حيث يتــساوى المواطنون في الحــقوق وبين دولة دينية تفرض قانون الأقلية.

هكذا الصــراع يتحــاوز عرب اراضي 67 الى داخل الكيـان الصـهـيوني، القمع، الإبادة، الإغتيالات، التدميـر التي تقوم بها اسرائيل يومياً في اراضي 67، موجهة ايضاً الى عرب داخل اسرائيل الى حد كبير.

هذه الدولة الدينيــة، التي تتـآكل في الداخل، كارثة عـلى المنطقة وتهـديد لسلام وأمن العالم وسبب الحق الديني لأنهـا تبرر ظهور دول دينية اخرى. لا يمكن ان يرفض لحماس ما يقبل به لدولة اسرائيل.

الإســلام ليس ضد اليـهوديــة، لكن هذه عندما تتـجـسد في دولة دينيــة طاغية، تمارس القتل والتدمير، فإنها تعتبر حقداً تتجاوز اثاره المنطقة.

هكذا الذين يزعمون نشـر الديمقراطية وحقوق الانســان ويخافون الدولة الدينية، عليهم ان يدركوا قبل فـوات الآوان، ان الديمقراطية وحقوق الانسان تبدأ أولاً بتأسيس دولة التعدد في فلسطين.

أما الذين يحاربون معاداة السامية ويتـعانقون مع اليهود بسبب ما اصابهم على ايديهم في الماضي، فـإن عليهـم حمـاية اليهـود من انفســهم، الخطر على اليهـود ليس فيـما يزعم ارهاباً، بل في اليـهود انفـسهم دولتهم تـقودهم الى هاوية رهيبة وتجـهز لهم وسائل انتحاره.، ان اساسـيات حل الصراع الدامي، تكمن في تغيير طبيعة دولة اسرائيل وتأسيس دولة التعدد: اسراطين.

هامش:

** الكتاب الأبيض، مشروع حل الصـراع قدمه معمر القذافي بـاسم: اسراطين، انها دولة تعدد ديني وعرقي يتساوى فيها مواطنوها.

انظر ايضاً:

– اللوموند 5 - 2 - 2001.

المقال: التطور الديمقـرافي لمجموع اسرائيل – فلسـطين، يثير القلق ما بين دراسـة عالم السكان الفرنسي فيليب فرقيس، والاسرائيلي سيرجيو ديلا بيرقولا.

– موسوعة الصراعات: جان مارك بالانسي وآخرون.

ص. 1108 نشر ميشالون باريس 1999.

– مازق الكيان الصهيوني. د. رجب بو دبوس

مواقف 13.

نشر اكاديمية الفكر الجماهيري، المركز العالمي، 2004.

* المسؤولون في الإدارة الامريكيـة، لا ينفكون يعلنون رفضهم القاطع لقيـام دولة اسلامية في العـراق، بعد ان اطاحـوا بالطالبـان في افغـانستـان عـسكرياً، لكنهم يدعـمون دولة دينيـة في اسرائيل، هذا ليس فقط كيلاً بمكيالين، وانما ايضاً ربما لا يدركون العلاقة بين الدولة الدينية في اسرائيل، ومحاولات اقامة دولة دينية في بلدان اخـرى، الى حد كبير، رداً على الدولة الدينية في اسرائيل، هذه الدولة فـيروس ينشر نمط الـدولة هذا، خاصة في المنطقـة، رد الفعل من طبيـعة الفعل، التطرف الديني عند المسلمين، يجد مبرره في دولة اسرائيل الدينية وليس في الإسلام.

موقف -14-

معمر القذافي في محفل الأمم
لنبقى معاً، الوقت متأخر*

ادموند جوف
استاذ في جامعة رينيه ديكارت - السوربون

من هو هذا الرجل الذي بعد ان هز العالم، صار اليوم موضع احترام وحتى اطراء؟

من اجل فهمه حاولت تجميع كلامه، حتى لو انه يبدو معقداً. لقد كان اسهل على معمر القذافي ان يتخلى عن السلاح النووي من أن يتخلى عن السلاح الإديولوجي، السلاح الإديولوجي له قوة تدميرية للعالم القديم، اكبر من القنبلة النووية.

هذه القنبلة – الإديولوجية، ليست مخفية في اعماق الصحراء ، في كهف يصعب الوصول اليه، او في حفرة في مزرعة مهملة، لا .. إنها في تناول الجميع، توجد في كتاب والذي اطروحاته لو أخذت حقيقة بعض الجدية يمكن ان تغير العالم.

هذا الكتاب هو الكتاب الأخضر، في مجلد من حجم متواضع، فيه معمر القذافي يتناول في ثلاث فصول مشكلة الديمقراطية، سلطان الشعب – وحل المشكل الاقتصادي –الاشتراكية – والأسس الاجتماعية للنظرية العالمية الثالثة.

دراسات كثيرة عن العالم الثالث، لكن لم تجرِ دراسته على انه صانع إديولوجيات، ليس القادة الذين يؤخذون في الاعتبار، وان الفكر الذي ينتجونه أو يطبقونه.

انظروا الى ماذا اختزل صدام حسين؟ مع انه كان احد الأوائل الذين تبنوا في الوقائع الإديولوجيا العلمانية للبعث. لكن هذه الإديولوجيا لا زالت قائمة، حتى لو ان الاحتلال يحاول تدمير اثار مؤسسها ميشل عفلق والذي فكره لا زال يقض مضجع القادة العرب.

كاسترو ايضاً سوف يختفي، لكن الجيفارية تستمر تغذي احلام امريكا اللاتينية.

ماو ولين بياو، لا يجب ان يتقلبا سريعاً في قبريهما، سيأتي اليوم، حيث الانسانية ظمأى، سوف تنهل من افكارهما لكي ترسم طرقاً جديدة.

وخوف الديغوليين لا مبرر له ، الجنرال وضع عقيدة آجلاً أو عاجلاً، ستكون مصدر حماس جديد، وهكذا ايضاً عدم الانحياز حتى لو كان في البداية يتوبيا.

في 2 نوفمبر، في باب العزيزية، اعتقد انني فاجأت معمرالقذافي، عندما سألته:

– ماذا تتمنى ان يحتفظ التاريخ منك: السلام الذي حققته لبلدك، تحرير المرأة، النهرالصناعي العظيم؟

حدق في السماء برهة، وفكر لحظة، قبل ان يجيب:

– إنني طبقت الديمقراطية المباشرة في بلدي، وإن شعبي يقود نفسه، بدون حكومة ، بدون نواب وبدون ممثلين.

الديمقراطية المباشرة، هذا هو مفتاح الكتاب الأخضر.

في ركاب القذافي تتجدد اسلحة اخلاقية، والتي هدفها تدمير العالم القديم، من اجل اعطاء الكلمة للشعوب.

نحن عرفنا هذا منذ اكثر من 200 سنة، عندما فولتير، ديدرو، روسو، ومجموع الموسوعيين، يدمرون العالم القديم من اجل افتتاح الأزمنة الحديثة.

لقد ترتب عن هذا سلبيات، وعدم يقين، وتخبطات، وكان هناك الإرهاب، ورديفه المحزن من المقطوعة رؤوسهم، والمعدمين بالرصاص والغرقى، لكن في نهاية النهايات مدمروا الباستيل انتصروا.

في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى، كما في غيرها نحن نعرف جيداً ان الافكار هي التي تقود العالم.

معمر القذافي واعي جداً بهذا، وبفضل الافكار فإن فكره يتطور، لكن

الامر يتعلق بعـملية طويلة الأمد، وتغير بطـيء داخلي بدأ منذ عشر سنوات، ثم لا ننسى ابداً الـتـأمل الطويل في وحـدة الصـحـراء بين رمـال الكثـبـان والصـخور التـي صقلتها عصـور طويلة من رياح السيروكـو. هذه التأملات يمكن ان تستمر يومين أو ثلاث وتمثل بالنسبة للقائد فعالية صيام مطهر.

الرسول قـال: الله حرم الناس مـن المعارف العليـا، اولئك الذين يتبـعون الطريق، يتبنون استراتيـجيات مختلفة، لكن لا يتعـرقل فعلهم، لا احد يعرف حقاً من هم.

كيف نعرف الوسيلة التي بفضلها انسـان يستطيع العبور في الرحلة التي فيها يستلم الرسالة، أي تلك التي يصفهـا فيها في الممارسة، وان يصير هكذا انساناً كاملاً؟

واذا اللحظة المناسبـة توافق نهاية عام 2004، واذا كان المكان حيث سوف تحدث تغيرات عميقة في الجغرافيا السياسية هو طرابلس؟ مدركين ان معمر القذافي يملك إرادة حازمة للعمل من اجل انجاز قدره.

انها عندئذ اللـحظة التي يجب فيهـا ان يكون حاضراً للذهـن تلك الكلمات التي قالها عيسى لحجاج ايموس، منذ 2000 سنة: لنبقى معاً، الوقت متأخر.

هامش:

* خاتمة كتاب: معمر القذافي في حفل الأمم.

ص. 137-138-139.

بقلم ادموند جوف، اتساذ ف يجامعة السوربون

نشر لارشيبل اغسطس 2004

ترجمة: د. رجب بودبوس

يقع الكتاب في 279 صفحة

من ص. 7 الى 139 يستعرض المؤلف ذكريات وانطباعات وحوارات مع معمر القذافي.

من ص. 193 الى نهاية الكتاب يرفق ملحقاً بترجمة فرنسية لما يلي:

- الكتاب الأخضر.
- اعلان قيام سلطة الشعب.
- الوثيقة الإفريقية لحقو الانسان والشعوب.
- الوثيقة الخضراء لحقوق الانسان في عصر الجماهير.
- اعلان سرت.
- البيان التأسيسي للإتحاد الإفريقي.
- تطبيق قرار قمة سرت حول الإتحاد الإفريقي.
- اعلان دوربان.
- عائشة معمر القذافي: اقوال حرة.

موقف -15-

مونتسكيو: من هو؟
بمناسبة اهداء الرئيس شيراك مؤلفاته
للأخ القائد معمر القذافي

مونتسكيو، شارل دو سكوندا، بارون دولابرد ودو مونتسكيو، ولد في 18 يناير 1689، في لابرد قرب مدينة بوردو، وتوفى في بارس 15 فبراير 1755 ينتمي لأسرة من نبلاء الحروب، من القضاة، في مدينة بوردو تعيش في سعة وذات مكانة اجتماعية، لكن مونتسكيو كان يحب الفقراء ويختلط بهم، حفظ لهجتهم وتعاطف مع عاداتهم، حتى انه عند تعميده اختار متسولاً ليكون عرّابه. باختصار كان يرى الفقراء اخوته، ورغم اصوله الأرستقراطية لم تنسجم ابداً مع الحياة الباريسية وخاصة انماطها الأرستقراطية.

درس القانون، اقتداء، وتحصل على اجازة في القانون عام 1708، وعمل قاضياً فترة قصيرة. عندما توفى عمه وورث عنه منصبه كقاضٍ في المحكمة العليا، وكان عمره آنذاك 27 سنة، كما كان عضواً في أكاديمية بوردو، يعتبره بعض البحاث مؤسس القانون العام المقارن، وعلم اجتماع القانون.

في بداية حياته العلمية اهتم بالشؤون والظواهر الطبيعية وكتب مذكرة حول الصدى عام 1718، وحول امراض الغدد الكلويه، وحول شفافية الاجسام في نفس العام. كما درس شتى الحشرات والضفادع والبط، لكن الحيوان الأكثر غرابة الذي اثار اهتمامه، بعد ذلك كان الإنسان، فأخذ يبحث عن تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال شبكة اسباب مختلفة، طبيعية وأخلاقية. الاهتمام بالانسان ظهر في مؤلفاته التالية وخاصة في كتبه رسائل فارسية واسباب عظمة وانهيار الرومان وروح القوانين. بالنسبة لهم قوانين الحياة الاجتماعية في «علاقات ضرورية تنتج من طبيعة الاشياء، هذه الكتب الثلاث سوف نهتم بتلخيصها والتعليق عليها، باعتبارها تتضمن افكاره الرئيسية فيما يتعلق بأغرب الحيوانات: الإنسان.

* رسائل فارسية: رسائل خيالية كتبها شخصان من فارس، جاء للبحث في الحضارة الأوروبية، وهذه الرسائل تمثل لوحة نقدية للاخلاق الباريسية

والمجتمع الفـرنسي، ويجري هذا النقد باسلوب تهكمي وساخر، مـونتسكيو افترض وجود غـريبين واراد تصوير نظرنهما للحيـاة والاخلاق في المجتمع الفرنسي.

الناس تنتقد وتسخـر من عادات وتقاليد وسلوك مجتمـعات اخرى، تبدو لها غريبة، لكن لو نظر هؤلاء في عاداتهم وسلوكهم واخلاقهم بعيون غريبة، اجنبية، فإنهم سوف يسخرون ويتهكمون على انفسهم.

هكذا في هذه الرسائل، تظاهر مونتسكيـو بأنه يرى المجتمع، حيث يعيش بعيـون فارسيين، قدِمـا الى باريس وفوجئـا بما يريان، وهو هكذا يدعو أهل باريس الى النظر الى حياتهم الخاصة، والى مدينتـهم، كما كان سيراها أهل أصـفـهـان وأهل فـارس: عندئذ سـوف ينـدهشـون لا من الآخـرين بل من انفسـهم، لا من العمـائم بل من القبعـات، لا من كون الرجل له عـدة زوجات شرعيات، بل من كونه ليس له إلاّ زوجـة واحدة، لا من عادة خلع النعال عند دخول المساجد، بل من عادة كشف الرأس عند اجـتياز عتبات الكنائس، لا من ان الناس يعيشون في بيوت واطئة، بل من كونهم يعيشون في بيوت متعددة الطوابق، لأن مساحة الشوارع اضيق من ان تسعهم لكثرتهم.

في هذه الرسـائل كشـف مونتـسكيـو عن براعة في النقـد والتـهكم على الأوضـاع الاجـتمـاعية. البـاريسيـون يمكنهم السخـرية والتهكم في حـياة الآخرين، لكـن لو نظروا الى حيـاتهم، بعيون الآخـرين فإنهم عنـدئذ سوف يسخرون من انفسـهم.

المغزى واضح، نسبـية الأنظمة الاجتمـاعية، وبالتالي لا يمكن اعـتبار ان نظام حياة يتـفوق على آخر، وهو يقول: إني انظر لكل شـعوب اوروبا بنفس النزاهة التي انظـر بها لشعب مدغشقر!

اختيار الفارسيين ليس صدفة، انهمـا يمثلان حضارة ونمط حياة مختلفة

عن حضــارة اوروبا وانماط حيـاتهما، مما يعني ان مـونتسكيـو يريد إظهار كيف تفكر الحضــارة الإسلامية، وكيف ترى الحضــارة الاوروبية، واذا كان الاوروبيون يتهكمون ويسخرون من عادات وأنماط حياة المسلمين. فإ هؤلاء ايضــاً يمكنهم التـهكم والسخـرية من عـادات الاوروبيين. اليـوم ما أحـوج الاوروبيين عندما ينتقدون مثلاً، اوضاع المرأة في المجـتمعات الإسلامية، ان ينظروا بعيون الغير الى اوضـاع المرأة في مـجتمعاتهم. بالطبع لدى المسلمين الكثـير مما يقـولونه في هذا المجال، مـثلاً ادهشني تمامـاً عندما عـشت في فرنسا زمناً، ان المرأة تفقد اسمــها مع كل زواج، وتتسمى باسم زوجها، جين يتغـير الأزواج، تتغيـر اسماء المرأة، انهـا اليوم مدام جان، وغـداً مدام دبوا، وبعد الغد مدام دوفال... ادهشني ايضاً ان الرجل له زوجة واحدة، ولكن عدة عشـيقـات، كما ادهشــني ان للمرأة زوج وايضاً عـدة عشــاق.. والقائمـة قد تطول.

بالطبع في حضارتنا ونمط حيـاتنا ما لا يحظى بإعجاب الاوروبيين، لكن ايضــاً في حضـــارة اوروبا وأنماط الحيــاة الاوروبية مــا لا يحظى بإعجـاب المسلمين.

رسالة مـونتسكيو، في رسائله الـفارسية واضـحة: لكل مجتـمع عاداته وتقاليده، وليس المطلبو ان تحظى بإعجاب الغير، عندئد مونتسكيو مع التنوع والتعدد واحتـرام الخصوصيات الاجتـماعية والثقافـية، البديل عن هذا نزاع عبثي.

في الرسائل نجـد ايضاً بذور افكارها التي طورّها ونمّاها بعد ذلك مـثلاً، ان الناس يولدون دائمـاً في مجتـمع، وبهذا لا معنى لمنـاقشة اصل المجـتمع والحكومة، وإن المصلحة الذاتية ليـست اساساً كافياً للأنظمة الإنســانية كما زعم هوبز، وإن الجـسد وشهـوة التسلـط هما من بين المصــادر الأساسـية

للاستيراد. كما يؤكد ان اخـتلاف الأزمنة والأمكنة يؤثر في نظم المجتمعات. وإن القـوانين تعبـر عن عـلاقات الاشـيـاء، وتتبع المـناخ والمساحـة، وطرق المواصلات وطبيعة الحكم ومبدأ يضمن سلامة اداء الحكم.

عندئذ فرض نظام، عادات، تقاليد مجتمع على مجتمع آخر، يبدو مستحيلاً وجهداً عبثياً. كما لا يمكن تقييم نظام اجتماعي وفق معايير مستقاة من نظام اجتماعي آخر.

* بحث في اسباب عظمة وانهيار الرومان 1734.

وهو دراسة تفـسر، من خلال اسـباب سيـاسيـة واخلاقيـة، تطورعظمة الرومان وانهيارهم.

بالنسبة لمونتسكيو توجد علّية في التاريخ، ليست الصدفة هي التي تحكم العـالم، الرومـان حـقـقوا سـلسلة من النجـاحـات المتـواصلة، حين اتبـعت حكوماتـهم سياسـة واحدة، وتكبـدوا سلسلة نكبات حين اتبـعت سيـاسات اخرى، سـبب العظمة والإنهيـار اذن سياسـي، ويخلص الى ان هناك اسـباب عامة معنوية ومادية، تؤثر في كل حـكومة، هذه الاسباب تصنع الحكومات، تحافظ عليها او تدمرها وكل الأحداث في نظره، خاضعة لهذه الاسباب، واذا تصادف ان معركة واحدة دمّرت فـرداً أو دولة، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الوضع الذي جـعل هذه الدولة تنهـار بسبب هزيمتـهـا في معـركة واحـدة، الفصل 18 هذا يعني ان هناك سبب مباشـر، هزيمة في معركة، لكن ليس هو الذي يدّمر دولة ما، ثمة اسباب غيـر مباشرة لأن انهيار دولة لا يكون بسبب هزيمة في معـركة واحدة. التـاريخ يبرهن على هذا، دولة مـا يمكن ان تهزم دون ان تنهار، الاسباب ابعد اذن من هزيمة في مـعركة واحدة. انها تلك التي صنعت الوضع الذي جعل الدولة تنهار بسبب هزيمة في معركة واحدة.

لكن مونتـسكيو يوسـع تأملاته ابعـد من تفسيـرعظمة وانهيـار الرومان،

فذهب الى ان العلاقـات بين الأفراد والجماعات تكون أقل توثقـاً في المجتمع الحرّ منها في المجتمع الاسـتبدادي، ذلك لأنه في ظل الحرية، لا بد من وجود اخـتلافـات ومنازعات، لأن المجـتـمع الحرّ يقـوم على المصـالح والتصـالح والتوثيق، بين جـماعات معـترف بها ولكل منهـا مصالح خاصـة، مما يجعل الإجـماع لا مـحل له في مـجتـمع حرّ، ويـرتب هذا الاختـلاف والنزاع دون إمكانية قمعه.

وعلى هذا الاساس، يفتـقد فكرة ان انهيار الرومان، كـان بسبب النزاعات والانقسـامات، ويأخذ علـى الذين بحثوا في تاريخ رومـا، انهم لا يكلون من التوكيد ان دمـار روما نشأ من الانقسامات الداخلية ومن جمـاعات متنازعة فيما بينها.

بالنسـبة له هذه الانقـسامـات والنزاعات، على العكس ايجـابية وليـست سلبيـة، لكن لم يدرك هؤلاء المؤرخون ان هذه الانقـسامات كـانت ضرورية ويخلص الى قاعدة عـامة: انه كلما كان كل فرد هادئاً في جمـهورية ما، فإن مثل هذه الدول لا تكون حـرّة، اذن الاضطرابات، الانقسامات والاخـتلافات، على العكس تعبـر عن حرية الدولة وحـرية المواطنين. وبالتالي غيـاب القمع والاستبداد.

لكن كان عليه تفسير الاتحاد، رغم الاخـتلافات والانقسامات، في رأيه ما يكون الإتحاد الحقيقي، ليس غياب الاخـتلافات والانقسامات، وإنما انسجام فيه كل الاجـزاء، مهما بدت مـتعارضة تعمل على بلوغ اكـبر خير للمـجتمع. ويشيد هذا بالتضحيات المتعـارضة في الموسيقى والتي تعارضها ضرورياً، لكنها تؤلف في النهاية انسجـاماً. هكذا الإتحاد يمكن ان يوجد في دولة حيث يوجد في الظاهر الإضطراب – الفصل 9.

لكن تحليل هذا المثل يقـود الى عكس ما هدف منه مـونتسكيـو، فهو غـيّر

دقيق وغـير صحيح. لـو جعلنا عدة آلات موسـيقيـة تعمل تلقائيـاً، فإننا لن نخرج بانسجام وانما نشاز، إن ما يجعل النغمات المختلفة وفرضاً متعارضة، تقود في النـهاية الى الانسجـام في قطعة مـوسيقـية، انها تعـمل وفق نوته موسيقية، تحدد لكل آلة دورها، ولكل نغـمة مكانها وهذا بالضبط مما يحتاج اليه المجتمع: نظام اجـتماعي يتحدد فيه دور كل عضـو، لكي يقود التعارض والاختلاف الى خير الجميع.

مـونتـسكيو هكـذا يكره الهدوء والـسكينة، ويفـضل الاضطراب والنزاع والانقسـام، باعتبارها تـعبّر عن حيـاة حرّة للمواطنين، وعـدم وجود سلطة قمـعيـة تمنع الاخـتلاف والنزاع: بالنسـبة له المواطنون الأحـرار لا بد وأن يختلفـوا وأن يتنازعوا، والاضطرابات والمنازعات تشـير هكذا الى ان الدولة حرّة، عـدم ظهورها لا يعني عـدم وجودها ،وانما يعني انهـا مقمـوعة، هكذا الهـدوء والسكـينة في المجـتـمع يشـيـران، لا الـى عـدم وجـود المنازعـات والاضطرابات، وإنما الى ان النظام الاستـبدادي يمنع التعبيـر عنها، إنها اذن مكبوته.

هذا في بعض الاحـوال والظروف ممكن، قـوة السلطان وطغـيانه يحـول دون التـعـبـيـر عـن المنازعـات والاخـتـلافـات، لكن من المـمكن ايضـاً ان الاضطرابات والمنازعات تبرر ظهور سلطان استبدادي، وتجعله مقبولاً.

اذن حـرية الدولة ليـست وجود اضطـرابات ومنازعات، والدكـتـاتورية ليـست غيـابها، الحـرية تكمن في النظام الاجـتمـاعي الذي يعطي الحق في الاختلاف دون اللجوء الى الضـعف. كل الأنظـمة الديمقراطية، تقوم على هذا المبـدأ: احتكار الـعنف، وجعل الخـلاف والنزاع يجـري في هدوء يرسـمهـا القانون.

من غيـر الممكن القـبول بأن الاضطرابات والانقـسامـات تعبّر عـن حرية

المجتمع، وأن غيابها يعبّر عن الاستبداد، ذلك لأن الانقسام والنزاع والاختلاف. يمكن ان يبرر قيام حكم تسلطي، في حالة مجتمع مضطرب يسوده الخلاف والانقسام، وحين يعجز كل واحد عن ضمان أمنه ومصالحه واحيانا حتى حياته، فإنه يقبل التسليم في حريته لسلطان استبدادي مقابل الأمن والأمان والسلامة. لهذه ظاهرة الاضطراب والانقسام والنزاع، لا تبرهن على أن دولة ما حرّة. إلاّ اذا تمّ الوصول الى اسلوب يمنع تحول الانقسام والنزاع والاختلاف الى عنف، اذن ما يجعل دولة ما حرّة، ليس الاضطرابات وانقسام وخلاف المواطنين، وإنما الوصول الى نظام يحول دون العنف ودون استعباد الناس.

إن نوعية وطبيعة النظام هي التي تحدد حرية الدولة او استبدادها وليس وجود أو عدم وجود اضطرابات ومنازعات. ولا يمكن أخذ الاضطرابات والمنازعات دليلاً على حرية الدولة، وإلاّ لصارت بعض المجتمعات الغارقة في الاضطرابات والمنازعات اكثر حرية من الدولة المسماة ديمقراطية.

النغمات في الموسيقى مختلفة وليست متعارضة، لهذا، وبفضل النوته الموسيقية تكون في النهاية كلاً منسجماً واحداً، هو القطعة الموسيقية، اذن ثمة فرق بين التعارض والاختلاف، تعارض الناس لا يقود تلقائياً الى خير المجتمع. وإنما يتطلب منهم الوصول الى نظام حياة يجعل التعارض مفيداً وايجابياً.

النظم الليبرالية أخذت مثال الموسيقى على علاته، وظهر هذا في شعار دعه يعمل، دعه يمر، عمل الافراد لصالحهم يقود آلياً، بفضل اليد الخفية الى مصلحة الجميع، لكن هذا لا يقود الى دولة حرّة حقاً.

إن ما يجعل دولة حرّة أو غير حرّة، يرجع الى نظام حياة الناس معاً، وعلى الأخص النظام السياسي. وهذا ربما ما قاد مونتسكيو الى وضع كتابه

الأساسي: روح القوانين.

على الرغم من أنه بيدو كما يشير العنوان بحثاً في القانون، إلاّ انه مع ذلك يتناول نظرات في كل ما يتصل بالسلوك الانساني. وايضاً البحث في مسائل تتعلق بمزايا مختلف الشرائع.

هذا الكتاب صدر أولاً عام 1750 بدون اسم مؤلف، وبلغت طبعاته عشرين طبعة واستغرق من مونتسكيو عشرين سنة، ويتكون من 31 كتاباً وربما لهذه الاسباب، كان الكتاب يعوزه التنظيم، وقد حاول بعض الباحثين ترتيب فصوله.

قيمة كتاب روح القوانين تقوم في امرين:

- تصنيف النظم السياسية.
- بحث تارخي ومقارن في الاجتماع السياسي.

أنواع الحكومات:

صنف أنواع الحكومات، وفق ثلاثة اشكال، كل منها يتميز بمبدأ وبطبيعة.

يقصد بالطبيعة، طبيعة الحكومة: الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة.

ويقصد بالمبدأ: الروح – الوجدان – التي تسري في القائمين بالحكم، اذا كان الحكم يعمل على افضل وجه.

اذا حكمت الحكومات حكماً صحيحاً، فإن المشرّع الذي ينتهك بمبداء الحكم سوف يثير الثورة عليه، أما اذا ضعفت الحكومة جراء ضعف بمبدئها الاساسي، فلا يمكن انقاذها إلا بمشرّع قادر على تقوية هذا المبدأ.

هذا يعني ان المشرّع غير المجتمع، أو هو جزء من المجتمع، وبالتالي يمكن ان ينتهك مبدأ الحكم، وهذا ما يبرر لديه فضل السلطات التشريعية والتنفيذيه والقضائية.

شخص المشـرّع يقصد به شخص اسـتثنائي، يلجأ اليه المجـتمع من اجل وضع قوانينه الاساسية.

لكن مونتـسكيو خلط في مـهمة المشـرّع، احيانـاً يرى ان على المشرّع ان يكيّف القوانين التي يسنّـها مع الروح العامة للمـجتمع، واحيـاناً اخرى نراه يدعو المشـرّع الى سنّ القوانين، وحتى الاسـتعانة بالدين، من اجل مـحاربة الروح العامة للمجتمع. الأمر يتوقف عنده على كونه يحب أو يكره هذا النظام أو ذاك. اذا كان يحب نظاماً ما فـإنه يدعو المشرّع الى ان يكيّف القوانين التي يسنّها مع الروح العامـة للمجتمع، أما اذا كان يكره نظامـاً فإنه يدعو المشرّع الى سنّ القوانين والاستـعانة بالدين، لمحاربة الروح العامة لـلجميع. المشكلة هنا ان ينرك للمشرّع كما يتصوره سلطة تقديرية واسعة.

نظم الحكم من حـيث طبيـعتـها تنقـسم الى ثلاث: الجمـهورية، الملكـية، الدكتاتورية.

الجمـهورية هي نظام حكم الشـعب فيه كـمجمـوع، أو بعض الأسر تملك السيادة.

الملكيـة نظام حكم، فيـه أميـر يحكم، وفقـاً لقوانين تنشئ قنوات سـريان السلطة الملكيـة، وكنماذج لهـذه القنوات، نذكـر: ارستقـراطية تـتولى مـهام العدالة محلياً، وبرلمانات ذات مهام سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية.

الدكتـاتورية، أو الحكومة الاستـبدادية، هو حكم الفـرد الواحد، والذي لا يسترشد ولا يتوجه إلاّ بإرادته الخاصة واحواله الشخصية.

مبادئ هذه الحكومات مختلف:

الفضيلة مبدأ الجمهورية.

الشرف مبدء الملكية.

الخوف مبدأ الدكتاتورية.

تنقسم الجمهوريات الى ديمقراطية والى ارستقراطية، نموذج الجمهورية الارستقراطية نجده عند اليونان، وفي روما.

وحيث انه جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية، فقد كان يتعمد مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها في حالة الديمقراطيات، حب الوطن، والإيمان بالمساواة والزهد والتعفف. مما يجعل الناس يضحون بملذاتهم الخاصة في سبيل المصلحة العامة. ووجه نموذج الديمقراطيات الارستقراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. الفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك، وفي المطامح لدى اعضاء الطبقة الحاكمة.

الملكيات، كما وجدها في فرنسا،وسائر دول اوروبية اخرى، فقد رأى فيها النظام العصري لحكم بلد متوسط الحجم، مبدأ الملكية هو الشرف، وهو قيمة لا توجد إلاّ في مجتمع يقوم اساساً على وجود امتيازات وتفضيلات لقلة من الناس، ويقول مونتسكيو: بدون ملكية لا توجد نبالة وبدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه عندئذ لن يكون إلاّ حاكم مستبد – الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

الدكتاتورية ليس لها فضيلة، إنها تقوم على الخوف، ولا تقبل أي سلطات وسطى، واذا حدث فيها اعتدال، فذلك بفضل الدين، الدكتاتورية تلقي بالناس في المذلة والهوان، وهي لا تحافظ على كبارنا إلاْ بفضل سفك الدماء،وتطلب من الناس طاعة عمياء، أما التربية والتعليم فهما يهدفان فقط الى تكوين افراد يدينون بالطاعة العمياء، يعوزهم التفكير المستقل.

لكن الطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، وايضاً فيمن يأمر، لأن من يأمر ليس من حقه ان يفكر أو يشك، عليه فقط ان يريد، ومن يطيع ليس عليه التفكير، بل عليه التنفيذ فقط، التربية عندئذ تقتصرعلى بث الخوف في قلوب الرعية «ذلك لأن المعرفة ستكون خطرة» – الكتاب الأخضر، الفصل الثالث.

كما ليس في الدول الاستبدادية عظمة النفس – الكرامة – لأن الأمير نفسه لا يملكها – الكتاب الخامس، الفصل الثاني عشر – ويشبّه مونتسكيو صنيع الحكومات الاستبدادية بالمتوحشين، الذين يقطعون الشجرة من جذورها من اجل جني ثمارها – الكتاب الخامس، الفصل الثالث عشر – ومن خصائص حكومات الاستبداد قلة القوانين، لأن ذلك يفسح المجال واسعاً لمزاج واهواء الحكم. ولا بد ان يكون المحكومون جهلة وجبناء وبدون كرامة، يربون على ألا يستجيبوا إلا للخوف والترهيب، لكي يدوم حكم الاستبداد.

ويتساءل مونتسكيو: ان الناس يحبون الحرية ويكرهون القهر والعنف، ومن المحتمل ان يثوروا ضد الطغاة، فلماذا يعيش الناس تحت الاستبداد؟

يفسر هذا بأحد أخرين:.

– الامبراطوريات الواسعة لا بد وان تحكم استبدادياً، كما يكون الحكم فيها قوي النفوذ.

– والأهم،ان الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الإنسانية، وهذه موجودة في كل مكان.

هذا التفسير يشبه عامل الثورة، ومع أنه يجبذ الاضطرابات والاختلافات والمنازعات. إلا انه يرى: «أن الطغيان هو النظام الطبيعي في الثورات الشعبية» أي لن ينتج عن الثورة إلا الطغيان. لهذا يكتفي بوصف الدكتاتورية دون اقتراح سبل الخروج مها وتأسيس مجتمع حرّ، اربعة واربعون سنة بعد ذلك، جاء الرد من الثورة الفرنسية.

فصل السلطات:

يدعو مونتسكيو الى فصل واضح بين السلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية والقضائية.

السلطة التشـريعية وتختص بسن القـوانين والقرارات العامة. التنـفيذية وتختص بالـتنفيذ، وتشـمل ايضاً الشـورى الخارجيـة، والسلطة القضـائية وتختص بالنظر في المنازعـات والجرائم مؤكداً ان الفصـل القاطع هو شرط الحرية، فيقول: اذا اتخذت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية، لن يكون هناك حرية، إذ يخـشى ان الحاكم هونفس الهيئـة التشريعيـة، يسنّ قوانيناً استبدادية وينفذها استبدادياً.

ولن يكون هناك حرية ايضاً، اذا السلطة القضائيـة كانت غير منفصلة عن السلطة التشـريعية، وعن السلطة التنفيـذية، لأنها اذا كانت متـحدة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حيـاة المواطنين وحرياتهم ستكون اعتباطية. إذ يكون القاضي مشرّعاً ايضاً، واذا اتحـدت بالسلطة التنفيذية، يصير القاضي سلطة بطش. وسـوف يضـيع كل شيء، اذا نفس الـشخص أو الـهيـئـة من الرؤساء من النبلاء، أو من الشعب مـارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة سن القوانين وسلطة تنفـيذ القرارات العامة وسلطة الـفصل في الجرائم بين الافراد، وفي المنازعات – الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس.

مطلب الفـصل بين السلطات يـتـأسس هكذا، ضـرورة علـى ان السلطة التشريعـية هي هيئة أو مـجلس، وليست عامة الناس، مما يقـتضي الحد من إمكانية اسـتبـدادها واحتكارها لكل السلطات، وذلك بفـصلها عن التنفـيذي وعن القضاء.

مع ذلك، اذا كـان فصـل السلطة التنفـيذية عـن السلطة القـضائيـة وعن السلطة التشريعية امراً ضرورياً، وكذلك فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية وعن السلطة التشريعية. إلا ان السلطة التنفيذية والسلطة القضائية يخضعان ضرورة للسلطة التشريعية، السلطة التنفيذية تنفذ قرارات السلطة التشريعية وقوانينها، والقـضاء يحكم ضرورة وفق قوانين سنها التشريعي.

ولهذا على خلاف ما يذهب مونتسكيو لا يمكن فصل السلطة التنفيذية ولا السلطة القضائية عن السلطة التشريعية، وإلاّ صارا غير ملزمين بتنفيذ ما تشرّعه السلطة التشريعية. هكذا يمكن ان يكون الفصل من جانب واحد: ألا تتدخل السلطة التنفيذية ولا السلطة القضائية في التشريع.

مع ذلك خشية استبداد السلطة التشريعية أمرمشروع، باعتبارها في يد هيئة أومجلس، لكن هذا غير وارد اذا كانت السلطة التشريعية العليا هي الشعب نفسه، أما استقلالية القضاء، فهي في الحكم وفق القوانين وليس وضع القوانين.

من ناحية اخرى لا يمكن فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية وعن السلطة القضائية، إلا اذا كانت السلطة التشريعية لا تعبّر ولا تجسّد سيادة المجتمع، وإن هناك اختلاف بين السيادة وبين، السلطات الثلاث. وهو امر ليس واضحاً عند مونتسكيو، لكن في هذه الحالة إما الإقرار يجسّد السيادة، فوق السلطات الثلاث، وإنما افتراض ان هذه السلطات تنبثق عن السيادة الكلية، لكن ماذ يبقى من السيادة؟

هذا بالضبط ما قاد الى مفهوم السيادة في الديمقراطيات النيابية الصوري، الشعب يملك السيادة، لكنه يفوض بها ممثليه، هذا بالطبع يستلزم فصل السلطات.

لكن من الممكن تصور فصل السلطة التنفيذية والسلطة القضائية لكن من غير الممكن تصور فصلها عن السلطة التشريعية.لأن ما تنفذه السلطة التنفيذية هو ما تقرره وما تسنه السلطة التشريعية. وما تحكم وفقه السلطة القضائية هو ايضاً القوانين التي تسنها السلطة التشريعية. بغير هذا نخاطر بنشوء ثلاث دول في دولة واحدة.

اذا سألنا ماذا يضمن ان السلطة التنفيذية والسلطات القضائية، ينفذان

ويلتـزمـان بالـقـرارات والقـوانين والسـيـاسـات التي تصـدرهـا السلطة التشريعية؟

هنا لا بد من افتـراض سلطان يجسّـد السيادة العـامة، ولا تقبل فـصلاً، وعليه فـإن الفصل بين السلطات، يقـوم في نهاية المطاف على ان السـيادة – السلطان – هي التي تلزم السلطات كـل بدورها ومهامـها. وهذا يظهـرالفرق بين السلطان الذي يجسّد السـيادة العامة، ويظل واحداً مـهما تنوعت اشكاله العملية، وبين السلطات المستمدة من السلطان، والتي تتميز فيما بينها.

اذن حتى في نظام يتبنى فصل السلطات، وحدة السلطان ليست موضوع نقاش. سواء كان سلطان فرد، أو هيئة أو الشعب.

اذن ربما مونتـسكيو يتـحدث عن فـصل السلطات، وليس السلطان الذي يظل واحد لا يقـبل التجزئة. وعندما يدعـو الى فصل السلطة التشريـعية عن التنفيـذية، عن القضـائية، فلأن التـشريعي سلطة وليس سلطاناً، انه الجـهة المكنة بالتـشريع، التي يمكن للسطان اعـفاءها او استـبدالها، لـكن في حالة توسيع الديمقراطية، وتطابق السيادة مع ممارستها، والتمكن من ان الشعب يمارس السيادة لا ان يفوض بها السلطات، فإن التشريعي يتحد مع السيادة ويكون مطلب الفصل لغزاً.

عذر مونتسكيـو ان يكتب انطلاقاً من الهام ديمقراطية تفـويضية، يفوض فـيـها الشـعب نواباً عنه بالسلطات الثـلاث. عندئذ فـصل التـشـريعي عن السلطات الاخرى، يكون له مـعنى ومبرر، بالطـبع لا يجب ان ننسى انه كان يكتب في اوائل القرن الثـامن عشر،وأنه تأثر في مطـلب فصل السلطات، مما لاحظه تجريبياً من اداء المؤسـسـات الإنكليزية عام 1730، أما شعارات ثورة 1789، لم تظهر بعد في الأفق السياسي.

روح القـوانين يهـدف الى «البـرهان علـى ان القـوانين التي تنظم شـؤون

المجتمعـات، ليست تعسفية أو غيـر قابلة للتغير، كمـا ليست اختراع نزوة، لكن ايضاً ليس هناك مبدأ ميتافيزيقي يثـبتها الى الأبد، فتبقى رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة. القوانـين تعبر عن عـلاقات اشيـاء، وتتبع المناخ والمسـاحة وطرق المواصلات، وطبيعة الحكم ومبدأ يضمن للحكم سلامة الاداء». وهنا يواصل الدفاع عن مبدأ النسبية الذي يحكم المجتمعات، كما طرحه في رسائل فارسية.

ومع انه يرى إمكانية المشرّع الاستعانة بالدين، وأن الدين يمكن ان يخفف من وطأة الدكـتـاتورية. إلاّ انه يرى «ان الدين حـيلة بارعـة بأيدي الأقـوياء بفرض هيمنتـهم على الفقراء» عبـارة نابليون، بعد زمن مونتسـكيو، تعطيه المصداقية: بدون الدين كيف نقنع الفقراء بالصبر على فقرهم؟»

هكذا اذا كـان الدين كمـا يقـول، فسـتكون استـعـانة المشرّع به لصـالح الأقوياء، ويمكن ايضاً ان يعين أنظمة الاستبداد.

إن أهم ما اثار الاهتـمام في كتاب روح القوانين، ومـا اهتم به الامريكان، خاصة هو رأيه في النظام الفيدرالي، فبالرغم من انه يرى ان الامبراطوريات الواسعة لا بد وان تحكم استـبدادياً، إلا ان النظام الإتحادي، في نظره، أبطل هذا الشـرط، لأن الدولة الإتحادية تـتمـتع بإصلاح حـكومات داخليـة، لكل ولاية، وبالنسبة للخارج، لها بفضل قوة التجمع وكل مزايا الملكيات الكبرى.

وايضـاً رأيه في ضرورة فـصل السلطات، والذي يتـأسس على ان « كل انسـان يملك سلطة، فـإنه يسيء استعمالهـا» لذلك يجب ان السلطان يحد من السلطان. هكذا فصل السلطات، يجـعل كل سلطة حداً من السلطات الاخرى، ويمنع بالتـالي احـتكار السلطان، بالنسـبة له: يجب تـوزيع السلطان بشكل يجعل التوازن ممكناً، وذلك من خلال الضبط المتبادل بين السلطات.

لكن ثمة مـيزة اخـرى، إقرار مونتـسكيو بأن القوانين الـتي تنظم شؤون المجتمعات ليست تعسفية، أو غير قابلة للتغيير، وإنها تتأثر باختلاف الأزمنة

والأمكنة والمناخ، قابلية الأنظمة للتغيير ابعـد من فكرة سمة الحتمية. كما ان تأثر القـوانين باختـلاف الأزمنة والأمكنة والمناخ والمسـاحة وايضـاً طبيـعة الحكم، يجعل فرض نظام واحـد، كما تجري محـاولته اليوم، امراً مستـحيلاً وعبثياً، إمكانية التطور وتجاوزه ليست مستبعدة.

كتاب روح القوانين هاجـمه اليسوعيون، والجانـسنيون،وأدرج في قائمة الكتب المحرّمة عام 1751.

مونتسكيو هذا، فكّر وكـتب منذ اكثرمن قرنين – 249 سنة – وكان نموذجه المفضل آنذاك الملكية الإنكليزية، امور كثيرة حدثت خلال ذلك، الثورة الفرنسية، شعوب عـدة استقلت بعد المرحلة الاستـعمارية، تغيرات وتطورات اقـتصادية وسياسـية وعلمية وتقنيـة، انتشار التعليم والإعلام، ممـا ربما لا يحتفظ له إلا بمكانة تاريخية، كأحد مفكري النصف الأول من القرن الثامن عشر.

هامش:

أهم مؤلفات مونتسكيو:

- رسائل فارسية: نشرت أولاً بدون اسم، امستردام، 1712.
- معبد كنير، 1725.
- تأملات في اسباب عظمة الرومان وانهيارهم، امستردام 1734.
- روح القوانين، جنيف 1748.
- دراسة في الذوق، باريس 1757.
- تاريخ حقيقي كتب عام 1738 ونشر عام 1892.
- افكاري، نشر عام 1899.

انظرايضاً:

- قاموس اجتماعي، ريمون بودون وآخرون: لا روس 1993، باريس، ص. 157 – 158.
ميمو لا روس، لا روس 1989، باريس.
- مرشد 2002، روبر لافون 2001، باريس، ص. 293.

موقف -16-

مخاطر التغيير السوريالي
(1)

الكلمات وسيلة إتصال وتواصل، بين الحاضرين وبين الأجيال، استخدامها في الشعر مثلاً غير استخدامها في الفكر، واحياناً غير استخدامها الجاري، في الشعر تستخدم الكلمات على أنها المدلول نفسه، بينما في الفكر تشير الى مدلول مستقل عنها، إما معاني مجرّدة وإما وقائع عينية أو اشياء.

ولكي تؤدي الكلمات وظيفتها يجب ان تستخدم في المعنى المتعارف، عليه، أو ان يحدد لها المعني المطلوب، بدون ذلك تتحول الى عكس وظيفتها، وتزرع الخلاف والاختلاف على اللاشيء.

لكن الكلمات ايضاً، عندما تستخدم مصطلحاً، فإنها تبتعد احياناً جداً عن معناها الجاري، لذلك يجب فهم ما يشير اليه المصطلح، كمصطلح وليس مجرد كلمة في اللغة، وان يحدد معناه في مجال استخدامه.

عند استخدام مصطلحات معينة، لا يمكن تحميلها غير معناها، الكاتب ملزم بأن يستعملها في معناها، حتى وإن حلل نقدياً هذا المعنى.

لقد ساء من استخدام البعض مصطلحات في غير معناها، فصارت الكتابة، عند هؤلاء، نوعاً من التعبير السوريالي، مجرد رصف كلمات. هكذا ذهب البعض حتى جعل الكلاسيك اتباعيين، أو سلفاً، فأفسد مصطلح السلفية، ولم يوضح مصطلح الكلاسيك. هذا المصطلح يشير الى رواد يمكن نقد ريادتهم ورفضها، لكن لا يمكن اعطاء الكلاسيك معنى السلفية.

سوف ابرهن على هذا، من خلال توضيح مصطلح الكلاسيك مع الإشارة، ضرورة الى الرومانتيك، لأبين ان مصطلح الكلاسيك له مدلول مختلف تماماً عن السلفية. يمكن القبول به، كما يمكن رفضه، لكن لا يمكن في كل الأحوال، اعطاءً مدلولاً لا يحمله.

مصطلح السلفية مختص بالدراسات الدينية، ولا يمكن استعماله خارج

هذا المجال. بينما المصطلح كلاسيك Classique من الكلمة اليونانية Classicus وتعنى الدرجة الأولى أو الطبقة الأولى. هكذا يمكن وصف جرير أو الفرزدق بالكلاسيك بينما لا يمكن وصفهم بالسلفية.

الصفة كلاسيك تطلق بصورة عامة، على كل ما يعتبر درجة أولى أو طبقة أولى، في مجاله، أو في زمانه.

يمكن النظر الى الكلاسيكية من زاويتين: تاريخية، ومن حيث الدلالة.

- تاريخياً.

- تطلق كصفة على ما يخص العصر القديم، الأنتيكيتي، أي العصر اللاتيني اليوناني، منظوراً اليه في الحضارة الغربية، على انه قاعدة التربية والحضارة.

- تشير خاصة الى القرن 16-17-18، والتي ينظر اليها في حضارة الغرب على انها قدوة تستحق ان تقلد، في مجالات مختلفة.

- تطلق ايضاً بشكل اكثر خصوصية، على كبار كتاب القرن السابع عشر.

في الاستخدامات الثلاث هذه، ليس للمصطلح أي مدلول ديني، ولا ينطبق إلا في اطار حضارة معينة وتاريخ معين.

هكذا ما يوصف بأنه كلاسيكي، في الحضارة الغربية، لا ينطبق على ما يمكن اعتباره كلاسيكي في الحضارة العربية. حتى لو ان هذه الحضارة لا تستخدم هذا المصطلح. مثلاً الشعر الجاهلي يعتبر كلاسيكي بالنسبة للعرب، وقدوة لمن جاء بعده. لأنه ارسى قواعد الشعر، والتي صارت ملزمة لمن جاء بعد ذلك من الشعراء، بغض النظر عن محتوى الشعر الجاهلي.

كما ان ما يعتبر عصر كلاسيكي في الحضارة العربية، لا يتوافق مع العصر الكلاسيكي الاوروبي.

هكذا في كل حضارة يمكن العثور على ما يقيم كلاسيكياً، ويمكن ايضاً العثور على عصور توصف بالكلاسيكية، عدم وجود المصطلح لا ينفي

وجود ولادته.

- من حيث الدلالة.

اذا استخدمت الصفة كلاسيكي، في معنى غير تاريخي، وبمعنى ما يمثل رجعية وقدوة، وسلفه في مجاله. فإنه يشير هكذا الى كتاب كلاسيكي. واعمال كلاسيكية، والتي تمثل سلطة في مجالاتها، مع اختلاف هذه المجالات واختلاف المراحل التاريخية والحضارات، ارسطو يعتبر كلاسيكياً، كذلك ابن رشد وهيجل وابن خلدون.

عندئذ عندما يوصف مؤلف او عمل بأنه كلاسيكي، حتى لو كان معاصراً، فهو يعني انه يقيم مرجعاً في مجاله. لا يمكن تجاهله لمن جاء بعده سواء كان هذا في الفلسفة: كانط، هيجل، ديكارت، كيركجارد، كما في الأدب والموسيقى والاقتصاد والسياسة: هكذا كتاب الرأسمال لماركس يعد كلاسيكياً، مع ثروة الأمم لآدم سميث، والعقد الاجتماعي لروسو، ونظرية العمالة لكينز. لكن لا نجد احداً من رجال الكنيسة يوصف بالكلاسيكية. هؤلاء يمكن وصفهم بالسلفية، بينما الكلاسيكية، الى حد كبير تتعارض مع السلفية وظهرت على انقاض هيمنة السلفية وسلطة الكنيسة.

اما اذا استخدمت الصفة كلاسيكي، في وصف الاسلوب، وليس العمل أو المؤلف، فإننا نجد الاسلوب الكلاسيكي يتعارض مع الاسلوب الرومانتيكي. الاسلوب الكلاسيكي يميل الى الحجة والمنطق، أي الى العقلانية ويخاطب العقل، بينما الاسلوب الرومانتيكي يستخدم الكلمات والأدوات ،الموسيقى والرسم مثلاً، مشحونة بالعواطف والانفعالات، يستهدف خلق مشاركة وجدانية، عاطفية من اجل الإقناع، هدفه اثارة العواطف وليس التفكير المنطقي.

الرومانتيكية Romantique

الرومانتيكية أو الرومانسية، تشير الى الأدب والفن، والى اعمال الكتّاب

الذين يستلهمون الفروسية والمسيحية في العصر الوسيط ويعارضون الكلاسيكية.

هكذا الرومانسية تشير الى الشعر، الأدب، الرسم، الموسيقى والتي تطرح مواقف وموضوعات يختص بها الرومانسيون: مشاعر، عواطف، حماس، احلام. نجدها في فارست لجوته، مثلاً، وعند فيرجيل الرومانسية، هي هكذا، ضد الواقعية ولا عقلانية. إنها تغلب العواطف والاحلام على الواقع الرومانسي معني بعواطفه، انفعالاته، احلامه وليس بالواقع. انه يحس ولا يتعقل، ويعبّر عن مشاعره ولس عن افكار، وإنما ماذا يثيرفينا من مشاعر واحاسيس.

هكذا ينظر الى الرومانسية على انها حركة تحرير الأنا، ضد جمود التقاليد، ما ضد المذهبية الفلسفية، وضد العقلانية ردة فعل كيركجارد ضد هيجل توضح هذا، عندما خاطب هيجل قائلاً: لقد بنيت قصراً عظيماً، أي مذهباً، وسكنت كوخاً فقيراً.

هدف الرومانسية الغوص في اعماق الذات، قبل ان يدخل فيها العقل نظاماً من عندياته.

هكذا سمات الرومانسية، تتحدد على انها:الحميمية، الروحانية، التطلع الى اللامتناهي، والتمرد على النظام المذهبي والعقلاني.

يمكننا القول ان الرومانسية تشيع خاصة، عندما تكون وطأة الواقع قاسية. أو ان العقلانية المفرطة تطغى على كل احساس بالذات، إنها هكذا هروب من الواقع، ومحاولة انتقاد الذات من برودة العقل.

– السمات التي تحدد ما هوكلاسيكي:

– التوافق مع التقاليد السائدة، هكذا الموسيقى الكلاسيكية غير موسيقى الجاز.

– لا يخرج عن القـواعد المعمول بها : الفـيلسوف الكلاسيكي، مـثلاً، مثل هيـجل، كـانط، هايدجـر، يميل الى الـتنظيم المذهبي لأفكـاره، وهومـا يراه الرومانسيون فرض نظام حيث لا يوجد نظام:

– يميل الى التفكيـر العقلاني المنطقي، ويستـبعد العواطف والانـفعالات، برودة العقل هنا تقابلها الحرارة الروحي عند الرومانسيين.

– ما يؤسس، مع ذلك، قواعداً ملزمة لمن يليه، إنه هكذا يحقق الاستمرارية مع التغيير، مـا هو كلاسيكي يتميز بالديمومة، اكثـر مما هو غير كلاسيكي، سرعة التغيير عند الأخير اكبر ما هي عند الكلاسيكي.

هكذا يتحـدد مفهـوم الكلاسيكي في مـقابل ما هو حـديث، أو رومانسي وفي مقابل ما هو سلفي ايضاً.

في المعنى العام، مـا هو كلاسيكي، يمكن ان يوجد في أي عـصر وفي أي مجـال، وفي أي حضـارة، يمكن وصـف عـمل أو كاتب اليوم بأنه كـلاسيكي عندما يتسم بالسمات المذكورة ويصيرمرجعاً لا يمكن تجاهله. وليس هذا ما ينطبق على السلفية.

هكذا اذن الكلاسيكـية لا تعني السلفيـة، بل تشير علـى العكس الى ما هو رائد في مجاله وما لا يمكن تجاهله، ولو كان معاصراً.

أنظر في تحديد المصطلح:

قاموس بتي روبير، ص. 290- 291 - 1573.

نشر SNIL، باريس، 1970.

* ليس مستغرباً ان نجد الرومانسية تشـيع بينالشباب، بينما الكلاسيكية عند من تجاوزوا هذه المرحلة، يمكن تفسير ذلك بنسبة العلاقة بين العواطف والعقل.

يتبع (2).

موقف -17-

مخاطر التعبير السوريالي
(2)

المبالغـة في تشييد النظم الفلسـفية، والإفراط في انشـاء المذاهب المحكمة، الذي يميز القرن الثامن عشر، في اوروبا، وفق تقـاليد العقلانية، الديكارتية، وسيطرة التـفكير العـقلاني الخالـص، المعتمـد على منطق صارم، وحـصر التفكير تقريباً، كلياً، فيما هو طبيعي واقعي، منظوراً اليه من حيث انه محكوم بقوانين مادية، ليس للعقل إلاّ الكشف عنها، يرتب تطبيق على الإبداع والخلق لصالح الكشف، وتفقر حياة الانسان، وتتدخل بفرض انساق ونظم منطقية، وتهمل كل مـا هو ليس طبيعي أو مادي، وسـيطرة المنهج التجريبي مـدعوماً بنجاحـات العلوم الطبيـعية. بدت تعطي تفـوقاً باهراً، تتضـاءل قيمـة كل ما عداه. إنه عصـر ليبنتز، نيوتن، آدم سمـيث، مواصلة عقلانيـة القرن السابع عشر، جاليليو، بيكون، ديكارت، هوبنز، جون لوك.

هكذا بدا للبـعض، ان جـانبـاً مهـمـاً من حـيـاة الانسان جـرى تجـاهله والتضحية به. التضحيـة به من اجل منطقية المذاهب وبنى التفكير العقلاني، وصرامة النظم، مما احال الانسـان الى نوع من الميكانيكا، آلة بدون احساس ومشاعر، ومواقف، برودة العقل جمدت هكذا حرارة المشاعر.

هذا بدا اغـتـراباً، الانسـان يصيـر غـيـر نفـسه، لكـنه مع ذلك لن يكون غيرنفسه.

من هذا الاغتـراب، برزت الحركة السـوريالية والتي يمكن اعتـبارها هكذا ثورة المافوق طبيعي، ضد ما هو طبيعي. ثورة الحياة الروحية والنفسية على الحيـاة الميكانيكية من اجل اعادة الاعـتبار للإبداع الانساني، الذي يعـبر عن انسـانيتـه، المتحررة مـن قوالب المنطق والاسلوب العـقلاني وسـجن النظم والمذاهب.

المصطلح Surrealism سورياليـة، نحته فوليـوم أبو لينير، في مسرحـية عرضـت عام 1917، ونشـرت عام 1918، باسم: حلمـتا تيـريزا: مسـرحيـة

سوريالية.

هذا المصطلح، يبدو انه يحاكي مصطلح المافوق طبيعي Surnaturel الذي اقترحه جيرار نيرفال عام 1911، ثم اعاد استعماله اندري برتيون، ومدرسة جديدة، ادبية وفنية، تحتقر البني التأملية والتسلسل المنطقي للافكار، وتعمل من خلال اللجوء الى اللاواعي، واللاعقلاني، والى الحلم والاحوال النفسية(1).

اذن لفهم السوريالية يجب ان نوضح بعض الشيء، ما يعنيه مصطلح الفوق طبيعي.

ما هو فوق طبيعي Surnaturel بالتقابل مع ما هو طبيعي، في مختف معانيه، يعني خاصة:

– الطبيعة هي الحالة حيث ولد الانسان، بالتقابل مع حالة التوبة والغفران، اذن التوبة والغفران، تقود الى ما هو فوق الطبيعي. والحقائق الطبيعية ترادف انوار الطبيعة. بينما الحقائق فوق الطبيعية لا تدرك إلاّ بالوحي والإلهام.

– الطبيعة مجموع الكائنات المتناهية الخاضعة لقوانين. وكذلك القوى التي تحكمها. الوقائع الطبيعية هي نتاج قوانين عامة، والتي خلقها الله من اجل انتاج، والحفاظ على الاشياء، بينما الوقائع ما فوق الطبيعية. هي تلك التي لا تتوقف على هذه القوانين، هذا يعني انه بالامكان تجاوز ما هو طبيعي نحو ما هو فوق طبيعي. الانسان ليس محكوماً في كل حياته بالقوانين الطبيعية.

– الطبيعة هي النظام الاعتيادي للاشياء. وحياة الانسان ليست شيئاً فقط. مجموع الكائنات الطبيعية تدرك بالحواس. بينما الكائنات ما فوق طبيعية – ملائكة – ارواح – شياطين. لا يمكن ادراكها بالحواس، لكن لا يمكن نفي وجهاها ايضاً.

من الواضح ان هذه المعاني الاساسية الثلاث لمصطلح ما فوق طبيعي، ذات صبغة دينية تهدف الى اعادة الاعتبار لعالم آخر غير العالم الطبيعي، والاسلوب، ادراك يختلف عن الاسلوب العقلاني والتجريبي. انه الوحي والإلهام، وهكذا التعبير عن العالم المافوق طبيعي، يختلف عن التعبير عن العالم الطبيعي.

هذه السمة الدينية لمصطلح المافوق طبيعي، جرى تجاهلها من السوريالية وان حافظت على مفهوم عالم آخر، غير العالم الطبيعي، لكن بالنسبة للسوريالية، هذا العالم الآخر، ليس مفارقاً وإنما هو عالم الانسان المتصالح مع نفسه، انه عالم السيكولوجيا.

هكذا بينما مصطلح المافوق طبيعي، يشير الى عالم مفارق يتجاوز الطبيعي، فإن مصطلح السوريالية يشير الى عالم باطني عابث في الانسان.

السوريالية منذ اصولها، وضعت لنفسها هدفاً، بناء نظرة للعالم حيث تزول كل اشكال التنظيم المنطقي والاخلاقي والاجتماعي، ونظم التقاليد التي نتجت عن الحضارة الغربية.

بالنسبة للسوريالية، هذه الحضارة احدثت انفصاماً في الانسان وجعلته في حالة صراع مع نفسه، وصار مطلوباً منه ان يلغي الحلم، وان يكبت الغريزة ويقمع الرغبة وان يخضع لما صنعته، في الغالب يداه أو عقلانيته.

هذه النزعة التمردية، ضد كل اشكال التنظيم، وخاصة اشكال التعبير وتقنيناته، ازدادت قوة ووجدت دعماً في اكتشافات التحليل النفسي، فرويد 1856 – 1939، وجّه ضربة موجعة للعقلانية السائدة، عندما كشف ان الانسان تقوده قوى لاواعية، رغم كل التنظيمات التي يخضع لها ورغم صرامة عقلانيته، مملكة اللاوعي اقوى واوسع من مجال الوعي، الوعي لا يحكم إلا حيّزاً محدوداً من حياة الانسان، عندئذ صار من غير الممكن تجاهل

هذا اللاوعي، خاصة ان العقلانية نفسها كشفت عن حدودها.

قمع قوى اللاوعي، يجعل الانسان في حالة صراع ذاتي، اذن يجب تحرير قوى اللاوعي من اجل مصالحة الانسان مع نفسه.

هذا التحرير يبدأ بأن يؤخذ في الاعتبار قوى اللاوعي، وهكذا تبنت السوريالية ودافعت عن قيم الحلم والغريزة والرغبة والتمرد على النظم والتقاليد الكابحة.

مجتمعة حول اندرى بريتون، ولويس اراقون، بدأت التجربة السوريالية تلجأ الى تقنيات اكتشاف وإبداع، تتمثل في الكتابة التلقائية، أي اكتب كما يعني لك، غير منشغل بتسلسل منطقي، او تنظيم عقلاني، دع احاسيسك تقود قلمك أو ريشتك.

كما تلجأ الى التنويم المغناطيسي من اجل كشف ثراء اللاوعي، والى اكلتابة الجماعية واعطاء اعتبار للصدفة مقابل الضرورة.

الشعر نفسه عند السوريالية اراد لنفسه ان يكون نشاطاً معرفياً. فهواكثر انواع التعبير كشفاً للاوعي، وجماليته نتاج ثراء اللاوعي، والذي تخفيه العقلانية الغربية مدعومة بالأديولوجيا البورجوازية[3].

اذن السوريالية هي مجموعة اساليب الداعية، تستخدم كل القوى السيكولوجية: حلم، لاوعي، مواقف، غرائز، رغبات متحررة من سيطرة العقل والتقاليد، وفي صراع ضد القيم السائدة، هي اذن حركة إبداعية، تريد نفسها ثورية مؤكدة تفوق هذه الاساليب.

وهي هكذا ضد النزعة الطبيعية والواقعية والعقلانية وضد كل تنظيم وتقنين للإبداع[4].

سمتها الثورية قادتها الى مواقف ابعد من المجال الأدبي والفني الى تبني مواقف سياسية خاصة ضد حرب الريف وضد التوسع الاستعماري

والفاشية. وجعلت علاقتها مع الاحزاب الشيوعية صراعية[5]. لقد اعتبرت هذه الظواهر، الحرب، الاستعمار، الشيوعية الحزبية، الفاشية، نتاج العقلانية الاوروبية التي تنهض ضدها.

لكنها انتجت أدباً وفناً، يتميز بالغرابة واللامعقولة، ومن غير الممكن فهمه كما يتبدى هذا في لوحات بيكاسو وشعر اراقون.

من غير الممكن فهمه، يبدو طبيعياً لأنه اصلاً يرفض الفهم المستند الى العقل والمنطق. ويريد التعبير عما لا يستوعبه التفكير العقلاني وما هو محرّم على المنطق.

لهذا امام الأدب والفن السوريالي، لا يجب السؤال عما يهدف اليه ولا عن معناه، وانما ماذ يثير فينا من احاسيس ومشاعر، انه نتاج اللاوعي والحلم والرغبة والغريزة، لذلك لا يمكن فهمه وانما الاحساس به من خلال اللاوعي.

هذا يعني ان الاسلوب الإبداعي السوريالي لا يصلح إلا لنوع معين من التعبير والكتابة يتعلق بالتعبير عما هو لاواعي، عاطفي، انفعالي، تغذيه الغريزة والرغبة.

بالطبع لا يمكن التقليل من اهمية هذا النمط من التعبير، لكن لا يمكن تعميم هذا النمط على كل الكتابة وكل اشكال التعبير والبحث، المبالغة هكذا تقود الى عكس المبالغة في التعبير العقلاني والمنطقي.

لا شك ان العواطف، الغرائز، الرغبات، المشاعر في حاجة لأن تعبر عن نفسها، مباشرة دون قولبتها، فهي من اهم مكونات حياة الانسان، والانسان ليس حيواناً منطقياً محضاً، وليست كل حياته واعية، لكن ايضاً ليست كل حياة الانسان عواطف ولاوعي.

من ناحية اخرى، هذا التمرد ضد التنظيم العقلاني، وضد سيادة المنطق، وضد الغاء الحياة الخاصة، العاطفية لصالح حياة شبه ميكانيكية، لا يكون

مفهوماً ومبرراً إلا في ظـروف اجتماعية وتاريخية معينة ولا يعني له إلا في حالة المبالغة والتطرف في العقلانية والمنطقية والتفسير الميكانيكي.

لهذا يكون اشد غرابة ظهوره في مجـتمعات لا تعرف هذه المبالغة ولاهذه العقلانية التي تحكم الحضارة الغربية في مجتمعات يجد فيها التعبير الذاتي مجالاً لا يزال واسعاً.

في حالة هذه المجتمـعات تحتاج الى ثورة عقلانية ومنطقـية ضد سيطرة التعبير الذاتي.

السوريـالية ظهرت فـي بعض هذه المجتـمعات تقلـيداً في شكل كـتابات تلقائية، ليست اكثر من رص كلمات، كيفما اتفق، وصور بلاغية وبدت عبارة عن رسم بالكلمات وفنون تـغوص في اللاوعي وتغيب العـقل والمنطق بينما تعاني هذه المجتـمعات من غياب العـقلانية والمنطق ومن حاجة مـاسة للعقل والمنطق.

هذا الظهور للسـوريالية بدون المقابل الذي يرد عليـه ويتمرد على هيمنته، صار مجرد تخريب وتغيب وسيادة اللاوعي بكل ما فيه.

هامش:

1- بتي روبير ص. 1076، S.N.L.، باريس 1970.

2- بتي روبير 1075-1076.

3- ميمو لاروس ص 759، باريس 1989.

4- بتي روبير ص. 1724.

5- ميمو لاروس ص. 759.

موقف -18-

التفكيكيون .. الزمان .. والمكان

بعض المغـرمين باللسانيـات، يختـزلون الوجود الى كلمـات ويذهب بهم الحماس والهوس الى البحث في المنطوقات فـي ذاتها متصورين ان تفكيكها سوف يكشف عن خفاياها، لكنهم هكذا يقعون في حلقـة مفرغة، يبحثون عن معنى تفكيك المنطوق، بينما المنطوق ليس إلاّ اشارة للمعنى، اذا تفكك المنطوق ضـاع المعنى، كمن يقـشر بصلة بـاحثـاً عن جوهرها، لكن عند آخـر قشـرة يقضي على وجـود البصلة، ويصل الى اللاشيء، يصل الى مجـرد كومة من القشـور. واذا قلنا هذه قشور بصلة، فـإن حكمنا هذا لا يستقـيم إلاّ استناداً الى تصور بصلة في عقولنا وليس فـي الواقع، لا يمكن الوصول اليه بتفكيك المنطوق أو البصلة.

اذا أخذنا مثلاً منطـوق الزمان والمكان، فإننا نجد لهما منطوقـات مختلفة، في لغات مختلفة، في العـربية زمان، وفي الفرنسية Temps، وفي الإنكليزية Time، تفكيك المنطوق فـي كل لغة لا يفـسـر لماذا منطوقـات مـختلفـة نطقـاً ورسماً تعطينا مـفهوم الزمان أو المكان. هكذا منطوقات مخـتلفة مثل الزمان والمكان في لسانيـات مختلفـة، تفكيكها ينتهي بهـما الى كومـة من الحروف مختلفة نطقاً ورسماً.

مع ذلك، نحن نتـصور ان وراء كـومـة الحروف مـعنى تشـير اليـه رغم اختلافها وإلا لماذا تشيـر منطوقات مختلفة الى نفس الشيء؟ وإن هذا الشـيء نفسـه هو الذي يجعل التفاهم ممكناً بـين لغات مختلفـة رغم المنطوقات التي تعبر عنه.

اذا المعنى ليس في المنطوق نفـسه، وتفكيكه لا يكشف عنه، فـأين نجد هذا المعنى؟

بالطبع هذه الـكلمـات، مـثل الزمـان والمكان شـغلت الانسـان وخـاصـة الفلاسفة، الذين حاولوا تفسـيرها وكيف تكوّنت، والإجابة عن اسئلة ترتبط

بها. هل ثمة زمان مطلق أم نسبي؟ هل ثمة مكان مطلق، هل قابل للتقسيم والى أي حد؟ وهل معانيها فطرية في عقولنا ونعبّر عنها في لغات مختلفة. أم مستمدة من التجربة والخبرة؟ لكن في هذه الحالة على أي اساس تنتظم الخبرة والتجربة.

اذا قلنا فطرية، فإن عدم ادراكها من قبل المجنون او الطفل او البدائي يطعن في هذا المذهب. اذا قلنا نتاج الخبرة والتجربة، فإن اختلاف الخبرة والتجربة بين الناس، يطعن في عمومية ادراكها.

المذهبان المتطرفان، المثالي والواقعي، الأول يراها متطورة في العقل سابقة على كل تجربة وكل نطق، والثاني يراها مستمدة من التجربة لأن العقل كما يذهب جون لوك صفحة بيضاء، لا يعني اننا في تفسير نشوء هذه المنطوقات في لغات مختلفة ومع ذلك ثمة اتفاق حولها.

الفيلسوف كانط في فلسفته النقدية حاول التوفيق بين المذهبين، المكان والزمان من بين غيرهما مقولتان في عقل الانسان، سابقتان على كل تجربة، وبالتالي على كل نطق، هذا يسمح بتفسير الاتفاق حولهما، كما يسمح بتفسير مبدأ انتظام التجربة. المكان والزمان ليسا نتاج التجربة وإلاّ احتاجا الى مبدأ انتظامهما، التجربة مشتتة، بدون مقولات منظمة ستظل مشتتة ولا تكون معرفة.

في هذا يتفق جزئياً مع المذهب الفطري، لكنه يميل الى المذهب الواقعي، حيث يؤكد انهما يكتسبان محتواهما من التجربة. التجربة هي التي تشير الى هذا المكان وهذا الزمان، وبدونها تظل المقولة المكانية والزمانية كلية ومغلقة وفارغة من المحتوى.

سواء اتفقنا او اختلفنا مع هذا المذهب النقدي، فإن التجربة والخبرة هي التي تعطي المقولات محتوى عيني، بدون تجربة وخبرة لا يمكن لهذه

المقولات الكشف عن وجودها.

هكذا مقـولات مثل الزمـان والمكان، ان لم تصنعهـما التـجربة والخـبرة، فإنهما تكشفـان عنهما، وتعطيهما محتوى وتنقلهـما من الوجود الافتراضي الى الوجود العيني، وليـست مقولات منطوقات الزمـان والمكان مجرد يمكن الكشف عن معناها عندما تفكك المنطوقات لغوياً.

اذن ليس من المجدي تفكيك منطوقي الزمان والمكان لغوياً والمسألة ليست لسانيـة والتفكيك لا يقود الى أي شيء. ذلك لأن المهـم ليس منطوقي الزما ن والمكان وانما مـا تشيـر اليه كلمـة زمان وكـلمة مكان. اذن يجب البـحث عن مصدرهما في غير اللغة.

منذ القدم انشغل الانسان بموضوع الزمـان، وهو يعيش والتغيرات التي تطرأ حـوله، تغـيـرات المناخ والليل والنهـار وفـيـه تقـود من الولادة الى الشيخوخة. تغير الفصول ونمو الانسان من الولادة حتى الشيخوخة، تشير الى حركة، حركة ما حوله وحركة باطنة فيه.

اذا افترضـنا جدلاً، عدم وجود انسـان، فإن التغيرات المـناخية والبيـئية، وشروق وغروب الشمس لا تعني وجود زمـان الشروق والغروب هما دائماً على نفس النمـو، يتكرران لا زمـانياً والـفصـول هي دائمـاً نفس الفصـول. الشمس تشرق وتغرب دائماً على نفس النحو وبدون محتوى وليس هناك ما يميز صيف عن آخر او ربيع عن ربيع.

اذن مادا يجعل فصل خريف مخـتلف عن خريف آخر؟ أو صيف عن آخر، بينما هما نفس الفـصل؟ وما الذي يجعل ما بين شروق وغروب يخـتلف عما بين شروق وغـروب آخر؟ الشـمس تشرق وتغرب وليس في هـذا ما يعطي مفهوم الزمان.

الزمان هو من ناحـية شعورنا نحن بتوالي الـشروق والغروب. أي الايام

وتوالي الفصول أي السنة. وهذا ليس لمجرد ملاحظة هذه الحركة، وانما لأن ما نقوم به، عملنا، بين هذا الشروق والـغروب، ليس هوما قمنا به في شروق وغروب آخر او ما نتوقع القيام به وحذوته من شروق وغروب آخر. وفي هذ االصيف مـارسنا عملاً وحـدثت احداث تختلف عـما حدث او مـا قمنا به في صيف آخر، او ما نتوقع عمله او حدوثه في صيف آخر.

اذن الزمن هكذا يتحدد ويكتسب محـتوى هو عملنا، وهذا ما يجعل الزمن زمنياً، يجـسّد مسـيرة حيـاة مما انجز - الماضي، ومـا انجز الحاضـر، وما سوف ينجز - المستقبل. مـا بين الماضي والمستقبل، الرابط الزمني يكمن في فعلنا.

من ناحية اخـرى هذا التفسيـر الطبيعي، وان تجسّـد في فعل الانسان، لا يعطي وحده مـفهوم الزمن. نفتـرض انساناً يعيش حـيث لا تتغير الفـصول وحيث لا يرى الشمس.

لكن نحن ندرك النمـو الذي يحـصل فينا، نـحن نولد او نرى من يولد، ثم ننضج ونشـيخ، ثمة حركـة بيولوجـية فـينا، تقود هذا النمـو والذي يعطينا الاحساس بالزمن، الحـركة البيولوجية تتـرجم الى زمن، عندما كنا اطفالاً - الماضي، ما نحن عليه - الحاضر ما نصيره - المستقبل.

اذن الزمن هو شعـورنا بحركـة نمونا، لا نستطيع لهـا ايقافاً، نجـعل لها مقـياساً حـركة الشمس، سـواء الغروب والشروق، او الفـصول، لكن هذا لا يكفي لجعل ما بين شروق وآخر، فصل وآخر، مختلفاً. لأن هذا الاختلاف هو الذي يصنع مـفـهـوم الزمن. ان وحـدات الزمن - اليـوم، السـنة، تخـتلف باختلاف ما نعطيه لها من محـتوى، أي فعلنا ، فيكون هناك ماضي وحاضر أي مـا نقوم به في حـينه ومـستـقبـلاً. اذن بدون فـعل الانسان والاحـداث المترتبة، ليس هناك زمن، الزمن هو حركة العقل الانساني.

لكن هذا الفعل متجسداً في الزمن، يحدث دائماً مرتبطاً بمكان أي حيث نوجد ونمارس فعلنا، على موضوعات واشياء معطاة.

الفعل يحدث متزمناً، ولهذا هناك ماضي وحاضر ومستقبل، في زمان امكاني ولا يحدث في فراغ، بل في مكان محدد. واذا لم يحدث الفعل في مكان، بل في رؤوسنا فقط، فإنه يخرج عن الزمان ولا يتقيد بمكان، ولا يعطي شعوراً بالزمان ولا بالمكان.

الفعل الانساني اذن هو الذي يخلق الزمان، ولكن يحدث هذا فإنه لا بد للفعل وان يحدث في مكان معطى، والذي يقود الى التاريخية، والتي هي وحدة الزمان والمكان التي تسند الفعل، ما هو تاريخي هو حدث، أي فعل في زمان ومكان.

ان من لا يمارس عملاً، او يقوم بفعل، اذا افترضنا امكانية ذلك، أي الركود التام، وان شعر بالمكان حيث يوجد يجده ما يحيط به، ويقيد حركته، او يدعمها حتى وان لم يتحرك، إلا انه لا يشعر بالزمان. بالنسبة له دائماً نفس الشروق والغروب، ونفس الفصول، ولا يوجد ما يجعلها تختلف لتعطيه ادراكاً بالزمان، اذا استثنينا حركة نموه البيولوجي والتي لا يمكنه ايقافها، عندئذ شعوره بالزمان على هذا النحو يظهر في شكل فراغ: زمان بلا محتوى.

المكان معطى قبلي، انه حيث نولد، نعمل، نحيا، نتحرك ولكن نعمل، نتحرك، ننتج، فإننا ندخل في علاقة مع المحيط بنا، مع الاشياء، البحار، الانهار، الغابات، الصحراء، الجبال، الوديان.. الخ. المحيط يمكن ان يعيق حركتنا ويحد فعلنا وعملنا، او على العكس يدعم فعلنا وعملنا وحركتنا، هكذا او ذلك يتطلب منا رداً، والتعامل معه، المكان وان كان يشرط وجودنا، إلا انه لا يلغي حريتنا، ونحن في كل هذا نفعل، نعمل، نتحرك في مكان. اننا هكذا

دائماً في مكان، نعمل، نفعل، نتحرك، وهذا ما يجعل الزمان مرتبطاً بالمكان. لكن المكان ايضاً يتحدد بالنسبة لنا.

هذا التحليل الموجز جداً، يكشف ان مقولات مثل الزمان والمكان ليست مقولات لسانية، وانما وجودية. بمعنى انها ترتبط بوجود الانسان، وليس بلغته، ولهذا مهما اختلفت اللغات لا تختلف. المكان يتحدد بالنسبة لنا، حيث نعمل ونتحرك ونعيش وهو معطى لكنه يكتشف معناه من وجودنا، عملنا، فعلنا، حركتنا، نمونا، يخلق الزمان، اذن الزمان والمكان امتداد لوجود الانسان، او مظهران لهذا الوجود. احدهما امتداد جاري – المكان – والآخر امتداد وجودي – الزمان.

اذا كان الزمان ماضي، وحاضر ومستقبل وما فعلناه، أي انجزناه، يصير من غير الممكن تغييره، هو هكذا ماضي، يصف زمنياً افعالنا واحداث حياتنا او مراحلها، طفولتنا ماضي لأنه من غير الممكن تغيير أي شيء فيها وما نقوم به ما لم يكتمل بعد، ولا ندري ما مصيره هو الحاضر، هو زمن فعل لم ينجز بعد، وما نتوقع او نخطط القيام به أي ما لم ينجزه بعد، هو زمان او مكان، زمان لم يجسد وفعل في مكان أي المستقبل.

هل ثمة ماضي، حاصر، مستقبل، بدون وجود الانسان؟

هذه الوحدات الزمانية ليس لها وجود إلا بالنسبة لوجود الانسان، الماضي، هو ذلك الجزء من حياتنا، افراداً وجماعة والذي لا يمكن احداث أي تغيير فيه، انه فعلنا يجمد هكذا يرتد علينا فيعطينا هويتنا. والمستقبل يتعلق بماذا سنصير؟ ماذا سوف نفعل؟ او ننجز؟ يتوقف تماماً على حريتنا، وجوده مرهون بقراراتنا يمكن ان يرتد على ماضينا.

ان الرابط بين وحدتي الماضي والمستقبل، هو فعلنا الذي نمارسه في المكان والذي استناداً وانطلاقاً من ماضي، يحيل الإمكان الى واقع، وهكذا

الى مــاضـي، الحاضــر اذن فــعل، اذن حرية تمارس، الــزمان ليس إلا حــرية تمارس في المكان.

المكان معطى قبلي، اننا نولد، نوجد في مكان، وليس لنا اختيار هذا المكان، ووجودنا مــعطى قبلي، ليس لنا اختــيار ان نوجد او لا نوجـد، هكذا نوجد لا مرغمين ولا مختارين، في مكان لكن ما نصنعه بهذا الوجود في هذا المكان لا يفرضه علينا الوجود المعطى ولا المكان.

لكن الوجود فعل، والفعل اختيار، أي حــرية واذا كان ثمة ارغام فهوارغام على الفعل. لكن الفعل حالما ينجز يسقط من حسابنا، فيصير ماضي، لا يبرر وجودنا، فنتــحول عنه الى فعل آخــر، هكذا نحول الإمكان – المستـقبل – الى واقع – ماضي

هكذا في نزوعنا المستمر نحو المستقبل، ممارسة لحريتنا ومن اجل تبرير وجودنا، نصنع الماضي، وجود الانسان هو هذا النزوع المستمر، ما دام حياً، انه هكذا كمن يلاحق وجوده، والذي دائمــاً في المستقبل، في محاولة تثــبيته، لكن هذا التثبيت مستحيل، هذه الملاحقة تصنع الزمان وتحدث في المكان.

عندمــا تصــرف النظر عن الوجــود البيــولوجي، وعن المكان المادي، فــإن وجود الانسان تاريخي والذي يعني انه مصــدر الزمان. ولهذا يقلقنا الزمان، ذلك لأنه تعبير عن حرية تمارس دون ضمان.

أين هذا مما يذهب اللسانيون، أو المفككون؟

هؤلاء عندما يحشرون انفسهم فيما لا يفقهون، وفيما اختصاصهم مؤهلاً للخوض فيــه، لا يحصدون إلا أوهاماً، ولا يعبّــرون إلا عن انحطاط أو فلسفة فقدت هويتها.

أعمال الاستاذ الدكتور رجب بودبوس

- **مؤلفات ودراسات**

1- التخيّل: رسالة ماجستير – مخطوطة بالفرنسية – 1973.

2- في المنفى – رواية – دار قورينا، بنغازي – 1975.

3- ثلاثي المثالية، الدار الجماهيرية – 1976.

4- انطولوجيا الحرية، دبلوم دراسات معمقة DEA – مخطوطة بالفرنسية – 1976.

5- الحرية .. رسالة دكتوراه – فلسفة – مخطوطة بالفرنسية – 1977.

6- محاضرات في النظرية العالمية الثالثة، الدار الجماهيرية – 1980.

7- في الحل الإشتراكي، الدار الجماهيرية – 1982

8- نحو تفسير اجتماعي للتاريخ، الدار الجماهيرية – 1982.

9- اخلاق الاجتماع، الدار الجماهيرية، دار المعارف، تونس – 1990.

10- محاولة في علم الثورة، الدار الجماهيرية – 1985.

11- الدين والعقل، الدار العربية للكتاب، تونس – 1988.

12- الفوضوية، معهد الإنماء العربي، بيروت – 1989.

13- تفسير اقتصادي، الدار الجماهيرية – 1989.

14- مواقف –1– الدار الجماهيرية – 1989.

15- أدبيات، الدار الجماهيرية – 1989.

16- الإسلام ومسألة الحكم، الدار الجماهيري، دارتالة، دار الانتشار العربي، بيروت – 1993.

17 – مواقف 2 الدار الجماهيرية، 1993.

18 – مواقف 3 الدار الجماهيرية، 1994.

19 – مواقف 3 الدار الجماهيرية، 1994.

20 – مواقف 4 الدار الجماهيرية، 1995.

21- فلسفة الفلسفة، ج1، ما الفلسفة؟، الدار الجماهيرية – 1995.

22- فلسفة الفلسفة، ج2، مبا حث الفلسفة، الدار الجماهيرية – 1995.

23- فلسفة الفلسفة، ج3، مشكلات الفلسفة، الدار الجماهيرية – 1995.

24- تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية – 1996.

25- مواقف 6 دار الجماهيرية – 1996.

26- محاضرات في الفلسفة المعاصرة، دار الأنيس، مصراته – 1996.

27- القاموس – سياسي، الدار الجماهيرية – 1996.

28- مواقف 7 دار الجماهيرية – 1998.

29- مواقف 8 دار الجماهيرية – 1998.

30- مواقف 9 دار الجماهيرية – 1998.

31- نقد الفعل الاقتصادي، ج1، المقدمات، الدار الجماهيرية – 2000.

32- مواقف 10 الدار الجماهيرية – 2000.

33- ثأر الاجتماعي، دار الرواد، دار الآفاق الجديدة. بيروت – 2000.

34- نقد العقل الاقتصادي، ج1، الرأسمالية، الدار الجماهيرية – 2001.

35- مواقف 11 الدار الجماهيرية – 2001.

36- العولمة بين الأنصار والخصوم، دار تالة، دار الانتشار العربي، بيروت – 2001.

37- ما جنى المستقبل: صراع الهوية والوطنية في عالم يتعولم.
دار تالة، دار الانتشارالعربي، بيروت – 2001.

38- في الطريق الثالث، المركز العالمي، طرابلس – 2001.

39- نقد العقل الاقتصادي، ج3، الاشتراكية– الاجتماعية
اكاديمية الفكر الجماهيري، طرابلس – 2003.

40- مواقف 12 اكاديمية الفكر الجماهيري، طرابلس – 2003.

41- مواقف 13 اكاديمية الفكر الجماهيري، طرابلس – 2004.

42- البورصة: اوهام وحقائق، المركز العالمي، طرابلس – 2004.

43- مواقف 14 المركز العالمي – 2004.

● أعمال مشتركة

1 – المحافظية والتقدمية:

أعمال ندوة جنيف: أزمة الديمقراطية، نشر .I.P.O، النمسا، بالفرنسية – 1985.

2– الإرهاب وضد الإرهاب

اعمال ندوة جنيف حول الإرهاب، نشر .I.P.O، النمسا، بالفرنسية – 1987.

3– عالم القطب الواحد والديمقراطية،

اعمال ندوة قسم الفلسفة، جامعة انسبروك، النمسا، نشر .I.P.O بالفرنسية – 1995.

4– قضايا سياسية، الدار الجماهيرية – 1996.

5– الشروط الضرورية للحوار.

ندوة قسم الفلسفة، جامعة انسبروك، النمسا، بالفرنسية، نشر .I.P.O – 1998.

6 – العولمة والدولة الوطنية:

مائدة مستديرة، قسم الفلسفة، جامعة ميونخ، المانيا، بالفرنسية، نشر .I.P.O، النمسا – 1998.

7– عودة الإشتراكية:

اعمال الحوار الثاني، من اجل عالم افضل، طرابلس – 1995.

نشر جمعية الجماهير للفلسفة، بالانكليزية، النمسا – 2002.

● ترجمة وتقديم ومراجعة ترجمة

1– الآلة الجهنمية، القدر، جان كوكتو، ترجمة:

نشر مجلة قورينا، كلية الآداب، الجامعة الليبية. بنغازي – 1971.

2– في انتظار غودو، صموئيل بيكت،

ترجمة، صحيفة الحقيقة، بنغازي – 1971.

3– قيام وانهيار القوى الكبرى، بول كندي

مراجعة ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية – 1993.

4– فكرة ما عن الجمهورية.. ج.ب. شوفانمو،

مراجعة ترجمة ، الدار الجماهيرية – 1993.

5– اللعبة الكبرى، هنري لورانس،

مراجعة ترجمة، الدار الجماهيرية – 1993.

6– مدخل الى الفلسفة، جليبيربوس،

ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية – 1994.

7– الرأسمالية والإشتراكية، البيرتيني،

ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية – 1994.

8– بعد الشيوعية، سقوط الرأسمالية، رافي بترا،

ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية – 1998.

9– الولايات المتحدة طليعة الإنحطاط، روجيه غارودي،

ترجمة وتقديم، الدار الجماهيرية – 1998.

10– محاكمة العولمة، ج1 غولد سميث، جيري ماندير،

ترجمة وتقديم، المركز العالمي – 2002.

11– محاكمة العولمة، ج2 غولد سميث، جيري ماندير،

ترجمة وتقديم، المركز العالمي – 2002.

12– بعد الامبراطورية: ايمانويل تود

ترجمة وتقديم، اكاديمية الفكر الجماهيري – 2004.

الفهرس

